

# اخلاق و فلسفہ اخلاق

اصول اخلاق، انواع اخلاق اور فلسفہ اخلاق کے تمام گوشوں پر دلپذیر اور مکمل بحث اور اسلام کے ابواب اخلاق کی علمی تشریح جس سے اسلامی اخلاقیات کی بڑی نہ صرف اعتقادی طور پر بلکہ علم و تحقیق کے معیار پر تمام ملتوں کے ضابطہ کے اخلاق کے مفت ابلیس واضح ہو جاتی ہے

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمن سہاروی رفیق اعلیٰ ہندو المصنفین

منیجر ہندو المصنفین کے اہتمام سے  
جید برقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

س ۱۳۵۹ھ

۶۱۹۲۰

## فہرست مضامین "اخلاق اور فلسفہ اخلاق"

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۲	بسی صفات		غریزہ کی تعریف اور اس کی		مقدمہ
۵۳	ماحول	۲۲	خصوصیات		
۵۴	طبعی ماحول	۲۵	غریزہ کی تربیت	۱	علم اخلاق کی تعریف
۵۶	اجتماعی ماحول	۲۵	ملکات	۳	موضوع
	وراثت اور ماحول کے	۲۷	عادت	۶	علم اخلاق کا فائدہ
۵۸	درمیان علاقہ	۲۷	عادت کی تخلیق	۹	طبیعت، حال اور مکہ میں فرق؟
۶۱	ارادہ	۲۹	عادت اور علم و ضابطہ اعضا	۱۰	دیگر علوم سے علم اخلاق کا تعلق
۶۳	میلانات میں غالب مغلوب؟	۳۰	عادت اور اس کی خصوصیات	۱۱	علم اخلاق و علم نفس (سائیکالوجی)
۶۳	شعور، رجحان، تروی، عزم	۳۱	زمانہ کی افزونی اور تہذیب کی بحث	۱۱	علم اخلاق و علم اجتماع (سوشالوجی)
۶۳	ارادہ ایک قوت کا نام ہے	۳۲	عادت کی قوت	۱۲	علم اخلاق و علم قانون
۶۵	ارادہ طیبہ اور کادوسٹ کی رائے	۳۶	عادت میں تبدیلی	۱۳	کتاب کی تقسیم
۶۶	قوت ارادہ	۳۱	فکر اور عادت	۱۴	اخلاقی ایجابی و اخلاقی میاری
۶۷	ارادہ کے امراض	۳۴	عادت کی اہمیت		اخلاق کے مباحث نفسیہ
۶۸	ارادہ کے امراض کا علاج	۳۶	وراثت		
۷۰	ارادہ کی آزادی	۳۶	وراثت کیا ہے؟	۱۵	سلوک در کردار کے مبادیات
۷۲	جبر و اختیار اور رٹولف کا حکمہ	۳۷	انسانی خصائص میں وراثت	۱۷	غرائز - ملکات
۷۴	عمل کے باعث اسباب	۳۷	قومی خصوصیات	۱۸	حفاظت ذات
۷۴	اثر و ایثار	۳۸	والدین کی خصوصیات		حدیث فطرت اور ایک
۷۴	باعث کے معنی		خلقی توارث اور حدیث	۱۸	سبب کا ازالہ
۷۴	کیا لذت ہی ہمیشہ باعث ہوتی ہے؟	۵۰	انسان معاون الخ	۱۹	حفاظت نوع
۷۵	تنبیہ	۵۱	مجموعہ عصبی اور اس کی خصوصیات	۲۰	خوف
۷۷	ایثار کے متعلق بعض احادیث		وراثت کی مقدار و صفت		ملکیت (خیانت) حب استطاع
	ترجیح نفس اور ایثار کے متعلق	۵۱	میں اختلاف	۲۲	حب اجتماع



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۸۰	اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء	۱۱۱	شعور اخلاقی کے متعلق علماء کی رائے	۷۹	اپنسر کی رائے
۱۸۷	اخلاق حکم کے لیے صحیح راہنمائی	۱۱۲	قوت عقل اور قوت شعور	۸۱	خلق
	اخلاقی نظریوں کا عملی زندگی سے تعلق	۱۱۵	خیر و شر کا پیمانہ	۸۳	خلق کی تربیت
۱۸۸	اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین	۱۱۵	عرف	۸۵	یورپ کی تنگ نظری
۱۹۰	قوانین طبیعی		رائے عامہ، روایات نقول، قومی و مذہبی نشانات	۸۵	اچھوں کی صحبت
۱۹۰	قوانین اخلاقی	۱۱۶	عرف کے متعلق مؤلف کی رائے	۸۷	علاج
۱۹۳	قوانین اخلاقی اور قوانین وضعی	۱۲۰	مذہب سعادت	۸۸	وجدان - ضمیر
۱۹۵	اخلاقی بحث کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر	۱۲۲	سعادۂ شخصی	۹۰	صوت وجدان اور صوتِ ہوس
۱۹۸	یونان میں علم الاخلاق	۱۲۲	ایتھوئیس افس کا اخلاقی مذہب	۹۱	وجدان کا نشو و نما
۱۹۸	رواقیوں اور ایقوریوں	۱۲۸	مذہب سعادۂ عام	۹۲	اختلاف وجدان
۲۰۳	قرون وسطیٰ میں علم اخلاق	۱۲۸	مذہب منفعت	۹۳	وجدان کی غلطی
۲۰۵	مسیحیت	۱۳۸	لذت کے متعلق متفہمین کی رائے	۹۷	وجدان کی تربیت
۲۰۵	عرب میں علم اخلاق	۱۳۹	مذہب فراست	۹۸	وجدان کے درجات
۲۰۶	اسلام	۱۴۵	لاذہبانیۃ فی الاسلام	۱۰۲	وجدان کی اہمیت
۲۰۸	عرب اور بحث علمی	۱۴۸	مذہب نشو و ارتقاء	۱۰۳	مثل اعلیٰ
۲۰۸	ارباب مذاہب اور اصحاب عقول	۱۴۹	ارتقاء کا وسیع مفہوم	۱۰۴	مثل اعلیٰ کی اقسام
۲۱۰	ازمنہ جدیدہ میں علم اخلاق (۳)	۱۶۰	ارتقاء تبدیلی کے متعلق دو نظریے	۱۰۶	مثل اعلیٰ کا اختلاف
۲۱۳	علمی اخلاق	۱۶۱	ارتقاء طبیعی	۱۰۸	مثل اعلیٰ کی تخلیق کن امور سے ہوتی ہے؟
	اجتماعی وحدت اور فرد کے ساتھ اس کا علاقہ	۱۶۲	ارتقاء طبیعی پر علمی بحث	۱۰۸	مثل اعلیٰ کا نشو و نما
		۱۶۶	حکم اخلاقی		
			حکم تنبیح کے لحاظ سے صادر ہوئے یا غرض کے پیش نظر		
				۱۱۱	شعور اخلاقی



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۷	نفیلت کے معنی فضائل کا اخلان	۲۶۶	حق ملکیت	۲۱۶	خاندانی وحدت (اخوت)
۳۲۰	انفرادی و اجتماعی احسان کے	۲۶۶	ملک خاص ملک عام	۲۱۷	وحدت امت یا قومی وحدت
۳۲۱	متعلق اسلامی نظریہ	۲۷۰	حق تربیت	۲۲۰	اخوت و وحدت عام
۳۲۱	نفیلت کے اقسام	۲۷۳	عام تعلیم اور اسلام	۲۲۱	اسلامی نظریہ اخوت اور یورپین
۳۳۶	نفاق	۲۷۴	عورت کے حقوق	۲۲۲	نظریہ قومیت و وطنیت
۳۳۷	تملق	۲۷۴	جہالت کا دور	۲۲۵	فرد کا مرتبہ جماعت میں
۳۳۸	صاف دلی کا صحیح مطلب	۲۷۴	جدید دور - جدید نظریہ	۲۲۸	قانون اور رائے عامہ
۳۳۸	دعوتِ خلائی	۲۷۷	ہندی اور مصری عورت	۲۲۸	قانون
۳۳۳	شجاعت	۲۷۹	اسلامی نظریہ	۲۳۱	قانون اور آزادی
۳۳۷	شجاعت ادبیہ	۲۸۰	عورت انسان ہے	۲۳۲	قانون کا احترام
۳۳۸	شجاعت ادبیہ کی مثالیں	۲۸۶	عورت اجتماعی زندگی کا جزو	۲۳۸	ایک اسلامی نظریہ
۳۵۳	بزدلی کا علاج	۲۸۷	عورت مرد سے جدا ایک منف ہر	۲۴۰	رائے عامہ
۳۵۶	عفت	۲۹۵	فرض	۲۴۲	رائے عامہ کی قوت
۳۵۶	ضبط نفس	۲۹۵	فرض کی تعریف	۲۴۶	حقوق و فرائض
۳۶۶	ضبط نفس کی اہم اقسام	۲۹۶	فرائض کی تقسیم	۲۴۶	حق و فرض کے معنی
۳۷۱	فکر و ضبط پر قابو	۲۹۹	اداء فرض	۲۴۷	زندگی کا حق
۳۷۳	عدل	۳۰۱	ادائے فرض کے لیے قربانی	۲۵۰	حق آزادی
۳۷۳	عدل شخصی	۳۰۵	ضروری فرائض	۲۵۰	آزادی مطلق
۳۷۳	جنبہ داری	۳۰۵	انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض	۲۵۳	اسلام کا نظریہ
۳۷۶	جنبہ داری پر آمادہ کرنے والی	۳۰۹	فریضہ انسانیت قوم و وطن کی	۲۵۶	آزادی اقوام
۳۷۶	باتیں -	۳۰۹	وطنیت	۲۵۶	یورپین نظریہ قومیت اور
۳۷۶	جامعی عدل	۳۱۱	وطنیت کے مظاہر	۲۵۷	اسلام کا نظریہ وحدت
۳۷۹	عدل اور مساوات	۳۱۲	نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں امتیاز	۲۶۰	شہری آزادی
۳۸۰	عدم مساوات تسلیم کرنے والوں کے دلائل	۳۱۷	فضیلت	۲۶۳	سیاسی آزادی



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۵۱	فضائل کی اساس	۳۱۵	دوسری بات	۳۸۲	تائید مساوات کے اعتراضات
"	حکمت	"	تیسری بات مجرم کی اصلاح	۳۸۵	فیصلہ
"	عدل	"	اس سلسلہ میں اسلامی نظریہ	۳۸۶	عدل اور رحمت
"	شجاعت	۳۲۲	جامعی جرائم	۳۸۹	اقتصاد - میانہ روی
"	عفت	"	چوتھا باب	۳۹۲	روپیہ کے استعمال کے قواعد
۳۵۳	فضائل کے اقسام	۳۲۵	تفاوتِ نظر	۳۹۳	قرض اور جوئے کے نقصانات
۳۵۵	فارابی کا نظریہ سعادت	"	علم اخلاق اور علماء اسلام	۳۹۷	قرض لینے کا اہم سبب جواری
۳۵۶	ابن مسکویہ کا نظریہ	۳۲۹	خلق کی تعریف	۳۹۸	وقت کی حفاظت
۳۵۸	دونوں رائیوں پر محاکمہ	۳۳۰	اس سلسلہ میں امام غزالی کا نظریہ	"	وقت سرفائدہ اٹھانے میں
۳۶۰	اخلاق پر ابن قیم کی بیفت بحث	"	شاہ ولی اللہ صاحب کا نظریہ	۴۰۲	دو باتوں سے مدد ملتی ہے
۳۶۱	خلق افزا طو تقریط کی درمیانی راہ	"	اخلاق کی غرض و غایت	۴۰۳	پہلی بات کا علاج
"	اس سلسلہ میں ابن قیم کے نظریہ	۳۳۱	اخلاق کی غرض و غایت	۴۰۴	دوسری بات کا علاج
۳۶۳	کی تفصیل	"	حصولِ سعادت ہے	"	فراغت کے اوقات
"	تزکیہ نفوس کے امام انبیاء علیہم السلام ہیں۔	۳۳۲	سعادت	"	فرصت کے اوقات کو
۳۷۰	اخلاق الکتابی ہیں یا اس کی بالاتر	"	سعادت کے درجات	۴۰۶	کس طرح گزاریے
۳۷۲	خلق کو عادت بنانے کے اقسام	۳۳۵	حصولِ سعادت کے طریقے	"	اخلاقی امراض اور
۳۷۷	حسن اخلاق کا تحقق خدا اور مخلوق	"	خیر، سعادت، نفیست،	۴۰۹	ان کا علاج
۳۸۰	دونوں کے ساتھ ہے	۳۳۶	منفعت اور ان کے باہم امتیاز	۴۱۱	جرائم اور گناہ
"	مثل اعلیٰ	۳۳۷	فضائل کا ارتقاء و تنزل	۴۱۲	جرائم کا علاج
۳۸۲	ابن مسکویہ کا نظریہ	۳۳۸	فضائل کے درجات و مراتب	"	علاج کے دو طریقے
۳۸۳	مثل اعلیٰ کے درجات	"	ارتقائی مراتب	۴۱۳	پہلا طریقہ اجتماعی اصلاحات
"	علامہ محمد قاسم نانوتوی کی	"	انحطاطی مراتب	"	دوسرا طریقہ سزا
۳۸۴	عجیب غریب مثال	۳۵۱	فضائل	۴۱۴	سزائے جرم میں قابل لحاظ امور
"	"	"	"	"	پہلی بات



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۲۳	نکو کاری	۵۰۵	حکم صبر	۴۸۴	امام راغب کا نظریہ
۵۲۶	اخوت یا رحم و شفقت	۵۰۶	حصول صبر	۴۸۶	اخلاق میں ترقی اور مشعل اعلیٰ
۵۲۷	رحمت عام	۵۰۷	حیا	۴۸۸	تک رسائی
۵۲۹	اخلاقی امراض	۵۰۸	حیا کی علی تمیں	۴۸۹	مشعل اعلیٰ صوفیہ کی نظر میں
۵۳۰	علاج	۵۰۹	اللہ تعالیٰ سے حیا	۴۹۰	روح و نفس
۵۳۲	کبر	۵۱۰	تواضع	۴۹۱	حقیقت روح
۵۳۳	علاج	۵۱۱	حلم	۴۹۲	فلاسفہ کی رائے
۵۳۴	عصبیت	۵۱۲	اسباب حلم	۴۹۳	علماء اسلام کا نظریہ
۵۳۶	علاج	۵۱۳	حسن خلق	۴۹۴	معاذ
۵۳۷	سود	۵۱۴	ثمرات و علامات	۴۹۵	نفس کی حقیقت
۵۳۸	ایک شبہ اور اس کا حل	۵۱۵	نفاق، خوشامد اور حسن خلق	۵۰۰	اخلاق اسلامی کے عملی
۵۳۹	قمار	۵۱۶	میں فرق	۵۰۱	منظاہر
۵۴۰	علاج	۵۱۷	حسن خلق شریعت کی نظر میں	۵۰۲	صدق
۵۴۱	جامع اخلاق	۵۱۸	دفاع عمدہ	۵۰۳	مراتب صدق
		۵۲۰	عیب پوشی	۵۰۴	صبر
		۵۲۲	غیرت		اسرار صبر



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي خلق الانسان وزينه بحسن الاخلاق والصلوة والسلام  
على محمد المبعوث لتكميل مقام الاخلاق وعلى آله وصحبه الذين اهتموا بهدايته  
الى معارج الاخلاق

### اما بعد

”علم الاخلاق“ مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے۔ اس لیے قدیم و  
جدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کبھی کمی نہیں رہی۔

انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کر سکتی ہے اُس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا  
اخلاق کا نام جس پہلے مذہب کی زبان سے سنا۔ تاریخ کا جو باب قبل از طوفان شمار کیا گیا ہو اُس  
میں ایک پیغمبر حضرت نوح (علیہ السلام) اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے نظر آتے ہیں۔ اور  
نسل انسانی کے باپ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد یہی وہ پہلے رسول ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے  
اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اس کی روح کو فلسفہ کے  
قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا ادب شرف سوفسطائیوں کو حاصل ہوا۔  
ان کے بعد سقراط نے اس کے مباحث کو وسعت دی اور اُس میں چارچاند لگائے، یہاں تک کہ



ارسطو نے اس کو ایک مہذب مدون علم بنایا۔ اُس کی مشہور و معروف کتاب ”علم الاخلاق“ اس کا بین ثبوت ہے۔

فلاسفہ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دہرایا، اور علم اخلاق نے پھر ایک مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اُس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی۔ حیاسیت اور اسلام نے اس کی اس کو ”وحی الہی“ کے احکام پر استوار کیا، اور اُس کے دنیوی اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلہ الذہب سے ملا دیا، اور اس طرح اُس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافت بغداد اور خلافت قرطبہ کے زیر سایہ دنیا کے تمام علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی تمام منازل طے کیں۔ علوم و فنون کی اس فراوانی کے دو میں بعض علماء کو عقل و عقل کی مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور انہوں نے دوسرے علوم کی طرح ”علم الاخلاق“ کو بھی اُسی نگاہ سے پرکھا، علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے دو جہات اخلاق میں تقسیم ہو گئی۔ ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اُس پر منطبق کرنے کی سعی کی اور مذہب کے سیم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچہ میں ڈھالنے کا ارادہ کیا۔ یہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی۔ اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا، اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں۔

دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو اُن کے سمجھنے کے لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا۔ یہ زاہدان پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس طریق کے بادی شیخ سہروردی، امام غزالی، شیخ اکبر، عارف رومی، ابن قیم، مجدد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام ادوار و طبقات میں ”علم اخلاق“ کی خدمت کا سلسلہ جاری رہا اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصفہ شہود پر آتا رہا۔



ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو علم قدیم و جدید ہر عہد میں مذہب و مملکت کے لیے اس جس کا ذخیرہ علمی تمام زبانوں میں لذت و الم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبش قلم کی ضرورت کیا تھی، اور اس تالیف کا باعث کیا ہے؟ اور کس غرض و غایت کے تحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے۔ اگر یہ کتاب از اول تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہیں منہ بن جائے تو پھر اس سوال کا یہ خود شافی و کافی جواب ہو گا۔ اور صاحب مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائیگی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام این و اں کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اردو ہے عقل و دہر کا یہ تقاضا ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے، اور اگر وہ علمی زبان ہے تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اس کی آغوش حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے۔ تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو۔ اور دنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اونچے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے ”علم اخلاق“ سے متعلق اردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا، اور مشاہیر و متوسط اہل قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہو سکی ان کو پڑھا، مگر ”چھوٹا منہ بڑی بات“ اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی تلاشی رہی اُس کو نہ پاسکی۔ اگرچہ ان بیش بہا جواہر میں گو ہر شب چراغ بھی تھے اور درشہوار بھی، لیکن جس موتی کی جستجو مجھے تھی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ دو جہاں جدا نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے انہوں نے جدید نظریہ اخلاق سے جدا ہو کر اپنی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں لکھا ہے اور جن ارباب قلم کو جدید علمی نظریوں سے شغف ہے انہوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح



بسط کو اپنا منتہائے مقصد بنایا ہے۔ لیکن وقت کا تقاضا یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید اکتشافاتِ علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہو اور زبردستی کے تعصب اور ہٹ دھرمی سے اُن کے ساتھ معاملہ نہ روش اختیار نہ کی جائے اور دوسری جانب اسلامی اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حُسنِ ظن کی بناء پر نہیں بلکہ علمی دلائل و براہین کی روشنی میں اسلام کے نظریہ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔ جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہے علم اخلاق پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی، یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتی علم کے باوجود غم و ارادہ کی قوت نے ابھارا، اور وجدان و ضمیر نے پکارا۔ ۷

توفیق با اندازہ ہمت ہے ازل سے

آنکھوں میں ہو وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی "کتاب الاخلاق" نظر سے گذری، اُس کی حُسنِ ترتیب، اور مختصر مگر جامع اسلوب بیان نے ہمیں کام دیا، اور اُس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اساس بنایا گیا ہے، تاہم اُس کی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصے ہیں، پہلے تین حصوں میں جدید و قدیم یا مذہبی و عقلی دونوں نقطہائے نظر سے علم اخلاق پر بحث کی گئی ہے، اور چوتھے حصہ میں صرف اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح بحث کی گئی ہے کہ اُس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا کمال و تفوق ظاہر ہو، اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدائے تعالیٰ کا بے غایت و بے نہایت مشکر ہے کہ آج یفتشِ اول پیش کرنے کے



قابل ہوں، اور توقع کرتا ہوں کہ انشا اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے افراد کے لیے مفید ثابت ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرہ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری ہے، اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہے سالہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے جس میں عربی، فارسی، اردو تالیفات اور انگریزی و فرنچ تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے۔ البتہ قرآن عزیز اور کتب احادیث اور شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی اتحاف السادة المتقين شرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج الساکین، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ، امام راعب کی الذریعۃ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابوالقاسم کے رسالہ تشریہ، ابن مسکویہ کی السعادة، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاقیات، ماوروی کی ادب الدنیا والدین، محمد لطفی کی تاریخ فلاسفۃ الاسلام خصوصیت سے زیر مطالعہ ہی ہیں۔ وبالله التوفیق وھو خیر رفیق۔

خادم ملت

۱۶۔ رجب المرجب ۱۳۵۹ھ

محمد حفظ الرحمن کان اللہ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
مُفْتٰہ

علمِ اخلاق کی تعریف، موضوع، فائدہ

اور دوسرے علوم سے اُس کا تعلق

تعریف اہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے یہ بُرا ہے، یہ درست ہے یہ نادرست، یہ حتیٰ ہے یہ باطل۔ ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں، اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی حکم لگاتے ہیں۔ قاضی مسند حکومت پریذیڈنٹ کر قانونی مسائل میں یہی حکم کرتا ہے، اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں یہی الفاظ بولتے ہیں، حتیٰ کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو لفظوں کو استعمال کرتے ہیں۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کونسا پیمانہ؟ یا کونسی ترازو ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا ہے یا بُرا ہے؟ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے اُن اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب میں وہ سرگرداں رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک مال کا طالب ہے، تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و چشم کا شیدائی، تو وہ شہرت کا فدائی، ایک علم کا عاشق ہے، تو دوسرا ان سب سے بے پرواہ ہو کر اپنی تمام آرزوؤں کا مرکز و آخرت



کی اُس زندگی کو بنائے ہوئے ہے جس میں اُس کے نفس کو عروج ہوگا اور جہاں اُس کو طبع طرح کی نعمتیں ملینگی، مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض مقاصد وہ ہیں جن کو انسان کے لیے، آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یایوں کیسے کہ اُن میں غایت الغایات یا منتہائے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال، یا علم کا طالب کیوں ہے؟ تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑیگا۔ جو ان ہر غرض و مقاصد کے لیے منتہائے غرض ہے۔ اور یوں جواب دیا جائیگا کہ ”حصولِ سعادت و فلاح کے لیے“ (مثلاً)

تو کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت و غرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت الغایات یا منتہائے غرض کہلائی، اور انسانوں کی طلب کا لہجہ اور حد نگاہ ٹھہرے، وہی اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے۔ اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اُس منتہائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے؟ اور اگر ایسی غایت الغایات یا منتہائے غرض موجود ہے تو وہ کیا ہے؟

یہی وہ تمام امور ہیں جن سے علمِ اخلاق بحث کرتا ہے۔ تو اب علمِ اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہیے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر انسانوں کو آپس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہیے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منتہائے غرض اور مقصدِ عظمیٰ کو ہمیشہ نظر رکھنا چاہیے اُس کو واضح کرے اور مفید و کارآمد باتوں کے لیے دلیلِ راہ بنے ”علمِ اخلاق کہلاتا ہے۔“

لے اور اسطر محقق دوانی اور مسٹر جون کہتے ہیں: ”جس علم میں انسانی کردار پر اس حیثیت سے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳)

موضوع اسطوریہ بالا سے یہ واضح ہو گیا کہ علم الاخلاق لوگوں کے اعمال سے اس طور پر بحث کرتا ہے کہ ان پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگائے۔ مگر یہ بھی معلوم رہے کہ ہر عمل میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اُس پر حکم لگایا جاسکے۔

اس کو اس طرح سمجھیے کہ انسان سے بہت سے اعمال غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تاریکی سے روشنی میں اچانک آجانے سے پلک چھپکنا تو ان امور کا علم الاخلاق کے موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہ ان پر اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگاتے ہیں، نہ اُن لوگوں کو جن سے کہ یہ امور صادر ہوئے، انکو کارِ یابد کارِ کستے ہیں اور نہ اُن سے ان امور کی وجہ سے کوئی محاسبہ کرتے ہیں

اور وہ اعمال بھی ہیں جو انسان اپنے ارادہ سے کرتا ہے اور اُن کے نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد کرتا ہے۔ مثلاً ایک شخص یہ سوچتا ہے کہ اُس کے شہر میں شفا خانہ کی تعمیر قوم کے لیے نافع اور اُن کے مصائب میں تخفیف کا باعث ہوگی۔ یہ سوچنے کے بعد وہ اُسے قائم کر دیتا ہے۔ یا ایک شخص اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرتا ہے اور پھر اپنی تیز فہمی اور ذکاوت فکر سے اُس کے اسباب پر غور کرتا ہے اور ارادہ کو کامیاب بنا لیتا ہے۔

سو یہ اعمال "اعمالِ ارادی" کہلاتے ہیں اور اُن ہی پر حکم لگایا جاتا ہے کہ یہ اچھے ہیں یا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴) بحث کی جگہ سے کہ وہ صواب و خیر ہیں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خیر و شر کی مرتب نظام کی شکل میں آجائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلالی) مثلاً علم الاخلاق (اسطو جلد اول) و اخلاقیات (مترجمہ مولوی عبدالمجید) پروفیسر جامعہ عثمانیہ

اور روبروس کہتا ہے کہ "جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے، اُس کا نام علم الاخلاق ہے۔"

(تاریخ اخلاقیات مترجمہ مولوی احسان احمد رکن دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ)



بڑے اور ان ہی کے متعلق انسان سے باز پرس کی جاتی ہے اور وہ ان ہی امور میں جوابدہ ہوتا ہے۔  
 ان دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے  
 ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اسی بنا پر کبھی کبھی ان پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔  
 ایا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں یا نہیں اور ان کا عامل بھی ان اعمال کی  
 وجہ سے جوابدہ ہے یا نہیں؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں، مثلاً حسب ذیل مثالیں لیجیے۔  
 (۱) بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی بعض کام کر گزرتے ہیں۔ ایک اٹھتا ہے اور نیند  
 ہی کی حالت میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے، اس کے برعکس ایک دوسرا نیند ہی کی حالت میں  
 اٹھ کر۔۔۔ گھر کو جلا ڈالنے والی آگ کو بجھا دیتا ہے۔

تو کیا ان خفقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ مذمت اور مجرم قرار دیا جائے اور دوسرے  
 کو قابلِ ستائش اور مدوح سمجھا جائے؟

(۲) کبھی انسان کو نسیان (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی  
 وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا "وقتِ معین پر" جس کا کرنا اُس کے لیے ضروری تھا۔  
 (۳) کبھی انسان کسی کام میں مستغرق اور منہمک ہوتا ہے۔ مثلاً علم ہندسہ کے کسی مسئلہ  
 کے حل میں یا کسی دلچسپ کہانی کے پڑھنے میں "اور اُس کا یہ استغراق اُس کو کیسے ہوئے وعدہ  
 یا وقت مقررہ کے درس سے غافل کر دیتا ہے۔

سو فکر و تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال  
 ہیں۔ اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سونے والے شخص نے جان بوجھ کر گھر  
 کو جلا دیا، اور یہ کہ اس کے نتیجہ کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا، لہذا اُس کے اس عمل پر مجابہ

لے طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "منشی فی النوم" ہے۔

نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حالت میں اُس سے یہ عمل ”بے ارادہ“ صادر ہوا ہے۔

اور اگر اُس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اُس سے نیند میں ایسے اہم حادثات صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن امور سے احتیاط نہیں کرتا جو کہ ان حادثات کے لیے سبب بنتے ہیں۔ ”یہ کہ آگ اور اُس کے لوازمات کو اپنی خواب گاہ اور اپنی ماحول سے جدا نہیں رکھتا۔ (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اُس سے محاسبہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ اخلاقی طور پر اُست کا جوابدہ ہے جس کی بدولت اُس نے غیر جوابدہ اوقات میں ایسے اعمال صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح باقی مثالوں کا حال ہے۔

فرض کرو کہ تم سو رہے ہو اور چہلے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اُڑا دو۔ اُس نے مکان کو جلا ڈالا۔ ایسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں سنا جائیگا کہ ”اس میں میرا کوئی قصور نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح چنگاریاں اور شرارے اُڑنے کو روک سکتا تھا“ اس لیے کہ تم سے کہا جائیگا کہ تم کو معلوم تھا کہ تم عنقریب سونے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں جو اس کا شعور معطل ہو جاتا ہے۔ سو تم کو مناسب تھا کہ اپنے بیداری جو اس کے وقت اُن ذرائع کا سدباب کرتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا، یعنی اول آگ بجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گزرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی ناواقفیت کا عذر تراشتا ہے۔ اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جوابدہ ہے جو اُس کی عادتِ ثانیہ بن گئے ہیں، خواہ اُن اعمال کو کرتے وقت اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں، کیونکہ عادی ہونا اُس کے ارادی عمل کے بار بار صادر ہونے کا ہی قدرتی نتیجہ ہے۔



پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور اپنی نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابلِ محاسبہ ہے۔ اس لیے کہ وہ گم کردہ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اُس کی حقیقت سے بخوبی قنین ہے۔ کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ وہ بھوک کو برداشت کر لے یا اگر سنگی رفع کرنے کے لیے چوری یا قتل پر آمادہ ہو جائے؟ اور پھر اپنے ارادہ سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اس کو گزرتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علمِ الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال ہیں۔

(۱) وہ اعمال جو عامل کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ اعمال جو عمل کے وقت اگرچہ بغیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور اور ارادہ کے وقت اُن کے متعلق احتیاط برت سکتا ہے۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ لیکن جو اعمال نہ تو ارادہ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ اُن کے بارہ میں احتیاط برتی جاسکتی ہے وہ علمِ الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علمِ الاخلاق | یہ سوال بار بار ذہن میں گزرتا ہے :

کافائدہ | کیا علمِ الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور صالح بنادے؟

جواب یہ ہے کہ اس علم میں استطاعت و قدرت نہیں ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نیکو کار بنادے، بلکہ اس کی مثال تو ایک طبیب کی سی ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو مسکرات کی کی خرابیوں سے واقف کر دی

اور جسم و عقل پر اس کے پینے دکھانے سے جو برا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے۔ اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اُس سے باز رہے، یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کب روک سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ ہر انسان کو صلاح بنادے لیکن انسان کو لپچھے اور بُرے میں امتیاز کرتا، اور اس کی خشمِ عبرت کو داکرتا ہے تاکہ وہ خیر و شر اور اُس کے آثار و لوازم کو دیکھے اور پہچانے جو علمِ اخلاق کا اُس وقت تک ہم کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوتِ ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علمِ اخلاق کے اوامر (احکام) کے امتثال اور اُس کے نواہی (منوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علمِ اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خیر و شر یا اچھے اور بُرے کے متعلق حکم لگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صلاح ہو اور حُسنِ اخلاص کا پیکر۔ لیکن علمِ اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثال صوف (پشیمنے) کے اُن دو تاجروں کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر اور تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و نا تجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اُس کے ہر اچھے اور بُرے پہلو پر نظر ڈالی، اُس کو چھو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔ مگر پہلا اپنے تجربہ، اور اپنی مہارت کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابلہ میں بہترین بیج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہوگا۔

ہر علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے پڑھنے والے کو "ان امور کے بارہ میں جن پر اس علم



میں بحث ہوتی ہے، ناقذانہ نظر عطا کرتا ہے۔

علم الاخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اُس کے ساتھ شغف رکھتا ہے یا اُس کو ان اعمال کے نقد و پرکھ کی پوری قدرت عطا کر دیتا ہے جو اُس کے سامنے پیش کیے جائیں۔ اور اُن کی صحیح اور پابندار تقویم پر ایسی کامل قدرت بخشتا ہے کہ وہ اُن کے متعلق حکم نافذ کرنے میں لوگوں کے رجحانات اور تقلیدات کے زیر اثر نہیں رہتا بلکہ وہ اپنی آراء میں علمی نظریات، قواعد، اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

ایک اور بات قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں اور قواعد کی معرفت کے ہی اندر محدود و مقصور نہیں ہے بلکہ اُس کی اغراض میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے ارادے میں تاثیر اور ہدایت کا رفرما ہو، اور ہم میں یہ جذبہ پیدا ہو کہ ہم اپنی حیات کی تشکیل کریں، اور اپنے اعمال کو رنگین (عمدہ) بنائیں، تاکہ ہم حیات کے لیے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں، اور خوبی، کمال اور عامۃ الناس کی بھلائی جیسی چیزوں کو حاصل کر لیں۔

بہر حال یہی تاثیر ارادہ کو عمل خیر پر آمادہ کرتی اور بہادر بناتی ہے۔ مگر اُس کو ہر موقع پر اس میں کامیابی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس تاثیر کا اثر اُسی وقت ہوتا ہے جبکہ فطرت انسانی اس کی پیروی کرے اور اُس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو۔

ارسطو کا قول ہے :-

”فضیلت کے لیے صرف اس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیلشے ہے؛ بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اُس کے قیام و حفاظت کے لیے ریاضت اس کا روزمرہ کے کاموں میں استعمال، اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد تاکہ یہ سب باتیں مل کر ہم کو صاحبِ فضیلت اور نیکو کار بنا سکیں۔“

علامہ ازیں تہا کتبِ اخلاق، اور عطا و پند کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور فضیلت یاب بنانے میں رہبر ثابت ہوں۔ چنانچہ تیو غنیس کا قول ہے:-

چاہیے تو یہ تھا کہ ہر آدمی اخلاقی کتابوں کا طالب ہوتا، اور قدر و منزلت کے اعتبار سے وہ ہمیشہ باقیمتوں پر فروخت ہوتیں، مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا۔

”اہم بہ ذوقی کے اس دور میں اس انمول موتی ”علم اخلاق“ کے ضروری مبادیات میں سے زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ بعض شریف طینت نوجوان احسن عمل اور نیکو کاری پر استقامت کے لیے کمر بستہ ہوتے ہیں، اور اپنے سلیم النظرۃ قلب کو فضائلِ اخلاق کریمانہ کا گرویدہ شیدائی اور فسادِ بنائیں“۔ (کتاب الاخلاق لا رطو جلد ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷)

۱۔ اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ ”علم اخلاق“ سے حسن عمل، نیکو کاری یا عنایتِ قصویٰ و مقصدِ اعلیٰ جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تغیر و تبدل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ قواعدِ حکمت کی رو سے اخلاق و عادات مزاج کے تابع ہیں، اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے یہ مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے ”اطوار“ طفلی، شباب اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے قدرت نے ایک مزاج و طبیعت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان ”غرض المزاج“ کے نام سے موسوم ہے اور اس پر انسان کی بقاء و موقوف ہے اور وہ غیر تبدیل و لازم ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

اذا سمعتم جھیل زال عن مکاتہ فصل قوہ تم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنا کہ وہ اپنی جگہ سے ٹل گیا واذا سمعتم بر جمل زال عن خلق فلا تو اس کو صحیح مان لینا اور اگر کسی شخص کے متعلق یہ سنا فصل قوہ فانتہ سبعود الی ما جبل علیہ کہ اسکی خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو قوی نہ ماننا  
کہ انجام کار میں اس کو اپنی جبلت کی طرف لوٹ آنا ضروری

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہو وہ یہ کہ ”نفس انسانی“ اپنے کردار میں تین امور میں سے کسی ایک امر سے متعلق ہوتا ہے ایک ”طبیعت“ دوسرا ”حال“ تیسرا ”ملکہ“

طبیعت۔ جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔

حال۔ نفس کی اُس کیفیت کا نام ہے جس سے استعداد قبول کی بنا پر نفس متکلیف ہوتا کہ جملہ ہی زوال بھی



دیگر علوم سے علمِ علم اخلاق فلسفہ کی ایک شاخ ہے۔

الاخلاق کا تعلق فلاسفوں کی ایک بڑی جماعت کی رائے میں فلسفہ کی حسب ذیل شاخیں ہیں

(۱) مابعد الطبیعہ (۲) فلسفہ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجہال (۶) علم الاخلاق (۷) فلسفہ قانون (۸) علم الاجتماع اور فلسفہ تاریخ۔

اچھا تو یہ تھا کہ اس معرفت سے پہلے کہ علم اخلاق کے ساتھ ان دوسرے علوم کا کیا تعلق ہے، خود اس علم کی تعلیم، اور اس کی بحثوں اور متعلقات کی معرفت حاصل کی جاتی تاکہ علاقہ کی شرح و تفصیل کے وقت اُس کے سمجھنے میں آسانی ہوتی لیکن مصنفین کی یہ عادت ہو گئی ہے کہ پہلے وہ کسی علم کے اور دوسرے علوم کے درمیان جو علاقہ ہے اُس پر بحث کرتے ہیں اور پھر اس علم اور اُس کے متعلقات پر۔ لہذا ہم بھی اُسی طریقہ کو یہاں جاری رکھتے ہوئے علم اخلاق کے ساتھ جن دیگر علوم کا بہت قریبی اور بہت بڑا علاقہ ہے اُس کو واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹) قبول کر لیتا ہے۔

ملکہ۔ اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفسِ انسانی میں راسخ ہو جاتی ہے اور اُس کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن بشکل اور بتاخیر۔

اس کے بعد یہ واضح رہے کہ ”خلق“ ان تینوں کیفیات میں سے ”نفس“ کی اس کیفیت سے متعلق ہے جو ملکہ کہلاتی ہے، اور اُس کا حال مزاج کا سا نہیں ہے۔ لہذا علم الاخلاق کے ذریعہ اُس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے۔ اور ہدایت میں اسی کے لیے ارشاد ہوا ہے :-

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل رسول اللہ علی الفطرة فابواه یهودا نہ پر پیدا کیا گیا ہے اس کے بعد والدین (داخل) اس پر یسودیت، نصرانیت اور مجوسیت کا رنگ چڑھاتے ہیں۔

اور ہر دو احادیث میں تعارض اس لیے نہیں ہے کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلت اور طبیعت کہلاتی ہیں اُن کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر ”خلق“ میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اُس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مراد یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت یعنی قبول استعداد میں سادہ ہے اور اخلاق کے خیر و شر کا اُس پر اثر پڑے گا۔ اخلاق

علم اخلاق و علم | ان دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ارتباط ہے۔ اس لیے کہ علم  
 النفس (سائیکالوجی) | النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ قوتِ احساس، قوتِ  
 ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ ذاکرہ، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، وہم، شعور، عواطف و  
 میلانات اور لذت و الم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علم اخلاق سے بحث کرنے والا اُس  
 سے مستغنی اور بے پروا ہو سکے۔ لہذا یوں کہنا چاہیے کہ علم النفس، علم اخلاق کا ایک ضروری  
 مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علم النفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو  
 علم النفس الاجتماعي کہا جاتا ہے۔ یہ عقل کو اس علم کے اجتماعی رُخ کی تعلیم دیتا ہے، یہ لغت پر  
 بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے، یہ وحشی اقوام کی عادات و خُصائل  
 سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظم اجتماعی پر کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس  
 کس قسم کے دور گزرے ہیں۔ اسی لیے علم النفس اجتماعی علم اخلاق پر علم النفس شخصی سے زیادہ  
 اثر انداز ہے۔

علم اخلاق و علم اجتماع | ان دونوں علوم کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہے۔ اس لیے کہ انسان کے  
 (سوشالوجی) | ارادی اعمال کے لیے جو کہ علم اخلاق کا موضوع ہیں ضروری ہے کہ  
 وہ انسانوں کی حیاتِ اجتماعی کی بحث میں جو کہ علم اجتماع کا موضوع ہے، زیر بحث آئیں۔  
 یہ اس لیے کہ انسان کی زندگی اجتماعی زندگی کے بغیر ناممکن ہے۔ لہذا وہ ہمیشہ  
 کسی نہ کسی جماعت کا فرد ہو کر ہی رہ سکتا ہے۔

اور یہ ہماری قدرت سے باہر ہے کہ ہم کسی ایک فرد کے فضائل سے اس طرح بحث  
 کریں کہ جس جماعت کی طرف وہ منسوب ہے اُس سے بالکل قطع نظر کر لیں کیونکہ بغیر اس کے



ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ جس جمعیت سے اس کا تعلق ہے اُس میں وہ کون سے اوصاف ہیں جن سے فضائل کی نشوونما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ نیز اُس مثلِ اعلیٰ کے لیے جو علم اخلاق کسی فرد کو لیے تجویز کرتا ہے، یہ ضروری ہے کہ اس کا ارتباط اُس مثلِ اعلیٰ سے ہو جو نظمِ اجتماعی کے لیے وضع کی گئی ہے تاکہ وہ اُس فرد کے مقصد کے مقصود کے وجوب و ثبوت میں معین و مددگار ثابت ہو۔ اور جو علم اس آخری شے کا کفیل و ذمہ دار ہے اُسی کا نام علم اجتماع ہے۔

علم اجتماع یہ بحث کرتا ہے کہ دنیا میں کون سی قوم پہلی قوم و جمعیت ہے اور اُس نے کس طرح ترقی کی؟ اور یہ لغت، مذہب، خاندان اور قبائل سے بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ قانون کس طرح بنے، حکومت کس طرح وجود میں آئی، اور اسی قسم کی دوسری باتوں کو ظاہر کرتا ہے۔

ان باتوں کے پڑھنے سے ان فوں کے ارادی اعمال، اور اُن کے بھلے یا بُرے، درست یا نادرست ہونے کے متعلق حکم لگانے میں مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی "انسانی اعمال" اور کبھی کبھی ان کی علمِ قانون | غرض بھی ایک ہو جاتی ہے، وہ یہ کہ انسانوں کو نیکو کار اور سعید بنانے کے لیے اُن کے اعمال کی نظم و ترتیب۔ لیکن علم اخلاق کا دائرہ علمِ قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لیے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لیے حکم نہیں کرتا۔ مثلاً محتاج کے ساتھ حسن سلوک، یا شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ حسن معاملہ۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعثِ نفرت ہیں مگر قانون اُن کی ممانعت کے لیے دخل

نہیں ہوتا۔ مثلاً جھوٹ، حد، انقبض۔

اور قانون کے ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال میں مداخلت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور پر امر و نہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے ورنہ تو پھر قانون قانون نہیں کہلا سکتا۔

اور بسا اوقات امر و نہی کے بارہ میں قانون کا نفذ ایسے وسائل کے استعمال کو بھی ضروری قرار دیتا ہے جو اکثر قوم کے لیے مضر ثابت ہوتے ہیں۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے کفرانِ نعمت اور خیانت اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ ان کے مرتکب پر سزا و عذاب دینے کے لیے اپنی دسترس رکھ سکے۔ اس لیے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور ان کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔

علمِ اخلاق اور علمِ قانون میں ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ قانون کی نظر اعمال پر اُس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور اس کے سوا اُس کا دائرہ بحث یہ ہوتا ہے کہ عامل کا ارادہ اس عمل خارجی سے کیا تھا:

لیکن علمِ اخلاق جس طرح اعمال خارجیہ کے متعلق بحث کرتا ہے اسی طرح نفس کی حرکت باطنی سے بھی بحث کرتا ہے خواہ اُن حرکات سے کوئی عمل خارجی صادر نہ بھی ہوا ہو۔

اس کی وضاحت کے لیے یوں سمجھو: قانون کا دائرہ تو یہ ہے کہ وہ حکم دے کہ چوری نہ کرو اور قتل نہ کرو اس سے زیادہ اُس کے حیدامکان سے باہر ہے۔ مگر اخلاق، قانون کی اس ممانعتِ قتل و سرقت میں شریک رہتے ہوئے اس سے زائد اور بھی کہتا ہے۔ وہ یہ کہ ”کسی بُری بات کا دھیان مت کرو“ اور ”بے کار و باطل کے سوچ و چار میں بھی نہ پڑو“



قانون کی دہترس میں یہ تو ہے کہ لوگوں کی ملکیت کی حفاظت کرے اور دوسروں کو اُس پر دست درازی نہ کرنے دے، مگر اُس میں یہ قدرت نہیں کہ وہ مالک کو یہ حکم دے کہ وہ اپنے مال میں مصالح اور بھلائی کا لحاظ رکھے۔ البتہ یہ بات علم اخلاق کے دائرہ وجد میں داخل ہے۔ کتاب کی تقسیم اہم نے اپنی اس کتاب کو چار حصوں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں ہم نے اُن موضوعات پر بحث کی ہے جن میں عادتِ علم نفس زیر بحث آتا ہے۔ جیسے ملکہ، ارادہ، وجدان وغیرہ۔ مگر یہ ضروری ہے کہ ان امور میں ہماری بحث کا رخ خلقی اور طبعی اعتبار سے ہو اس لیے کہ یاسی اعتبار سے موضوع اخلاق کے فہم و ادراک میں پوری طرح معین و مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

اور دوسرے حصہ میں اخلاق کے معیاری نظریوں اور اُن کے متعلقات کی بحث ہوگی، اور کچھ علم الاخلاق کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالی جائیگی۔

اور تیسرے حصہ میں علم اخلاق کی عملی زندگی کی تشریح زیر بحث آئیگی تاکہ دوسرے حصہ میں علم اخلاق کے جن نظریوں کو بیان کیا گیا ہے تیسرا حصہ اس کی مطابقت کا ثبوت دے اور اس طرح اس علم کے علمی و عملی دونوں پہلو واضح اور روشن ہو جائیں۔

اور چوتھے حصہ میں خالص اسلامی نظریات و عملیات اخلاق کو تفصیلی بحث کی جائیگی اور یہی کتاب کی اصلی

حلہ اس بگدیہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک ایجابی اور دوسرا مہیاری ایجابی اخلاق سے مُراد وہ اعمال و کردار ہیں جو کسی خاص زمانہ یا خاص قوم کے اندر خیر و صواب سمجھے جاتے ہوں یا اُن اعمال کی غایت الغایات اُن کے اپنے عقیدہ میں خیر و صواب پر جا کر ختم ہوتی ہو۔ اس کے برعکس مہیاری اخلاق کے اُس پہلو کا نام ہے جو زمانہ اور وقتی رسم و رواج سے الگ ایسے اصول پر مبنی ہو جو حقیقی معنی میں کردار کے خیر و شر کو ظاہر کرتا ہو، اور اُس کے لیے قواعد و ضوابط مرتب کر کے اُن پر خیر و شر کا مدار رکھتا ہو۔

موجودہ بحث کا روئے سخن درحقیقت اخلاقی زندگی کے اس دوسرے پہلو کی جانب ہے۔

(تاریخ اخلاقیات مصنفہ و جرس)

(۱)

## مباحثِ نفسیہ و اخلاق کے لیے ضروری ہیں سلوک (کردار) کے مبادیات

علمِ اخلاق کی اصطلاح میں ہر عمل ارادی کو "سلوک" کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ بولنا، یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لیے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہی جیسے ملکہ اور عادت مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ ان کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام سلوک (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملکہ کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لیے ہر کردار کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبادی سے ظاہر و صادر ہو۔

اسی لیے اخلاق سے بحث کرنے والا صرف اس پر قناعت نہیں کر سکتا کہ وہ اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے جیسا کہ علمِ طبیعی کا عالم صرف (جو) فضائے کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لیے از بس ضروری ہے۔ کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد ہم اس پر قادر ہو جاتے ہیں کہ اگر وہ (کردار)



برائے تو ہم اُس کا علاج کریں، اور اگر وہ اچھا ہے تو ہم اُس کو ترقی دیں۔

پس اگر تم ایک کاذب سے یہ کہو کہ جھوٹ نہ بول، اور بار بار اُس کو دہراتے اور سناتے رہو، مگر اُس کی اُس نفسیاتی حالت کو اسی طرح رہنے دجس سے جھوٹ، صادر ہوتا ہے تو تمہارے اس کہنے کا کوئی اثر اُس پر نہیں ہو سکتا۔

اور اگر تم اُس کی نفسیاتی حالت پر بحث کرو اور اُس سبب کو پہچان لو جس کی وجہ سے وہ اس جھوٹ میں مبتلا ہے، پھر اُس کا مناسب علاج کرو تو یہ علاج زیادہ سے زیادہ کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاقِ انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہیں جو حسب اتفاق ہم کو عطا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ وہ اپنی صلاحیت اپنے فسادِ اپنی ترقی اور اپنے انحطاط میں (قدرتِ الہی کے) ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہیں ہو سکتے۔ پس اگر ہم کو اُن قوانین کی معرفت ہو جائے، اور ہم اُن کے موافق عمل کریں تو ہم میں یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ ہم اخلاقِ انسانی کو اُس (انسان) کی صلاحیتِ طبع کے مطابق درست کر سکیں۔ اور یہ قوانین "خواہ انسان کے نفس سے تعلق رکھتے ہوں یا اُس کے ماحول سے جو کہ نفسِ انسانی کا احاطہ کیے ہوئے ہے" ایک پیچیدہ گتھی ہے جو پوری طرح آج تک نہیں کھلی۔ مگر یہ امر اس سے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین ہم کو علم ہو چکا ہے اُن پر گامزن ہوں اور جن کا ابھی تک اکتشاف نہیں ہوا اُن کی رقت کے لیے سعی و کوشش جاری رکھیں۔

شاذ و نادر کو چھوڑ کر اہم اختلافاتِ باہمی کے باوجود تمام انسان یکساں طور پر شرافت، حق سچائی اور اسی قسم کے فضائل کے خواہشمند ہیں۔ اگرچہ اُن کے اس میلان و خواہش میں ضعف و قوت کے اعتبار سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ اور صحیح تربیت اس میلان میں

قوت پیدا کر دیتی ہے، اور انسان کو اخلاق کا ملکہ کے اس انتہائی درجہ پر پہنچا دیتی ہے جہاں تک پہنچنا اُس کے امکان و قدرت میں ہے

اسی طرح ہر تربیت اس رجحان کو کمزور کرتی رہتی ہے۔ اور کبھی فلک کے گھاٹ بھی اتار دیتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطا کا رہے جو پہلے ہی یہ طے کر دے کہ میرا بیٹا عنقریب طبیب یا مہندس یا قاضی بنیگا، اور پھر اُس کو مقرر کردہ محدود راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرے۔ اس لیے کہ بسا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طب، ہندسہ یا قانون کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

مگر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لیے یہ طے کر دے کہ وہ اُس کو انین، شجاع، اور صاحبِ فضل بنائیگا، اس لیے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اُس میں کسی نہ کسی حد تک ان اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے۔ اور صحیح تربیت کے ذریعہ سے نفسیاتی مبادیات، اور ان کے قوانین کی معرفت و تعلیم پر انسان کو قدرت ہو سکتی ہے۔

یہ موضوع اگرچہ طویل ہے لیکن اس موقع پر ہم بحث کے اسی حصہ پر اکتفا کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

### غرائز (ملکات)

فلسفہ قدیم کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ

انسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے مُربی حسبِ خواہش اُس پر نقش و نگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ بد و فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی نرم لونی کی طرح



ہے، پھر اُس کے مرتبی اپنی خواہش کے مطابق اُس سے جس قسم کی تصویر چاہتے ہیں بنا لیتے ہیں لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفہ انسانی (بد و فطرۃ میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے منقش ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ رکتہ عدم سے وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان کا خاصہ ہے۔

اب ہم اس موقع پر ”طبیعت“ کی اہم اقسام کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

**حفاظتِ ذات** | ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہوا چھوٹا، بلند ہوا پست، اپنی پیدائش کے وقت سے اس کوشش میں نظر آتا ہے کہ نشو و نما اور ترقی حاصل کرے۔ وہ قوت کے حاصل کرنے میں امکان بھر کوشش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لیے انتہائی فکر میں

لے اس بیان سے غلطی پیدا نہ ہونی چاہیے کہ علم اخلاق کے فائدہ کی بحث میں ”حدیث فطرۃ کے حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہو اور اُس کے والدین یا ماحول اُس کو حسب مرضی یہودیت نصرانیت وغیرہ کے نقش و نگار سے منقش کر لیتے ہیں اور اس جگہ ”کتاب الاخلاق کے حوالہ سے“ خود اپنے اس قول کی تردید کی جا رہی ہے ایسا کیوں ہے؟“ اس لیے کہ یہ تعبیر واداء کا معمولی فرق ہے ”حدیث فطرۃ میں بتایا جا چکا ہے کہ فطرت سے مراد ”قبول حق کی استعداد“ ہے اور ”استعداد“ ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص عملی شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ منقضا و مختلف اثرات کو علما قبول کر سکتی اور کرتی رہتی ہو۔ لہذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بد فطرت میں کسی مخصوص ”اعلیٰ حیات“ سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خیر و شر اور اخلاقی اصلاح و فساد کا مطلق کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں آبا و اجداد اور ماحول کے نقش و نگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ انسان ایک سادہ صفحہ کتاب کی طرح اس معنی میں پیدا نہیں ہوا کہ بد فطرت میں اس کی ”جہلت“ میں کوئی شے ودیعت ہی نہ تھی، کیونکہ اُس کی جبلت کی تخلیق نے سلسلے میں ڈھلی ہوئی بھی ہو سکتی ہے اور اپنے آبا و اجداد کے نقوش کے مطابق بھی، اسی کو حدیث ”جہلت“ میں واضح کیا گیا ہے اور اسی کو ہندی کی پیشلاداکرتی ہے۔ ”پھلی کے جانے کن تیراے“

اور کتاب الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطلب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اس نظریہ کی تردید کے درپے ہے جو نہ صرف ”فطرت“ کے اعتبار سے انسان کو ”سادہ لوح“ کی تائید بلکہ ”جہلت“ میں بھی سادہ ورق کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ (مؤلف)

مشغول رہتا ہے۔

اور اگر انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ بھی اسی ارادہ میں نظر آتا ہے کہ جس حالت میں بھی وہ ہے خواہ بُری سے بُری حالت ہو، زندہ رہے اور کوشش کا کوئی دقیقہ نہیں چھوڑتا کہ نفس کی اصلاح و درستی کر کے اُس کو اس قابل بنادے کہ جس حالت میں وہ جی رہا ہے نفس اُس کے ساتھ چمٹا رہے۔

تم کو تعجب ہوگا جب تم یہ دیکھو گے کہ ایک جائدار جسم پر اگر کوئی ایسی آفت آجاتی ہے کہ عنقریب وہ اس کا خاتمہ ہی کر دے تو وہ اس خطرہ سے بچنے کے لیے ہر قسم کے ہتھیاروں سے مسلح ہو جاتا ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر یہ ہے کہ تم خود اپنے نفس میں اُس میلانِ طبعی کو پاتے ہو جو نفس کو اس کی دعوت دیتا رہتا ہے کہ موجودہ زندگی سے بھی بلند زندگی حاصل ہونی چاہیے یہی وہ ملکہ ہے جس نے بساطِ ارض کو کروڑوں جائدار اجسام سے بھر دیا ہے، وہ سب زندہ ہیں اس لیے کہ اُن کی طبیعت کا تقاضہ ہے کہ وہ زندہ رہیں۔ اس ملکہ کا نام ”حفاظتِ ذات“ ہے۔

(۲) حفاظتِ نوع | یہ ملکاتِ طبعی ہیں سے قوی تر (ملکہ) ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر

بہت زیادہ ہیں۔ اس کے مظاہر میں سے سب سے بڑا منظر میلِ جنسی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو زرمادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میلِ جنسی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے۔

پس اکثر اعمالِ شباب — تعلیم میں کوشش، حصولِ شہادت کی رغبت، احسنِ سمع کا تحفظ، کسب و اکتساب میں سعی — کی بیشتر غرض و غایت، اسی فطری سبب کی خدمت ہے۔ ”جس کا نام میلانِ جنسی ہے“ اور یہی میلِ جنسی فن و ادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلان جنبی میں اگر نظم و اعتدال رکھا جائے تو یہی سادات کا منبع بن جاتا ہے  
 ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن بھی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے عاطفہ ابو یہ (محبت والدین) ہے اور یہ مروجہ مقابلہ میں  
 عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک  
 مغرور (الٹھ) زود رنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے، متحمل اور پیشہ بنادیتی ہے، اور ایک  
 لاابالی، ہنسور کو ایسا مفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے  
 لگتا ہے۔

اور یہ غریزہ حفاظت نوع "کبھی اس قدر قوی ہو جاتی ہے کہ اس کے سامنے حب  
 ذات کا فطری جذبہ ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی  
 خاطر اپنی راحت کو تھ دیتے ہیں، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لیے اپنی ذوات کو محروم کر دیتے  
 ہیں بلکہ کبھی کبھی ماں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دیدیتی ہے۔

بہر حال یہ دو ہی ایسے ملکات ہیں جو عالم کی آبادی، اور اشخاص و انواع کی حفاظت  
 کے کفیل ہیں نیز ان ہی کی بدولت دنیا تنازع للبقا اور معرکہ ہست و بود کا میدان بنی ہوئی ہے  
 اور ایک قربانگاہ ہے جس پر آئے دن افراد و انواع کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہے۔

اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لیے اساس و بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ  
 بعض علماء نفسیات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام غرائز (فطری ملکات) صرف ان ہی دو کے  
 اندر منحصر ہیں

**خوف** | یہ غریزہ انسان کی اصل دنیا میں داخل ہے، اور عہد طفولیت سے جب تک کہ وہ  
 سپرد خاک ہوتا ہے یہ اُس کے ساتھ رہتی ہے، اور بسا اوقات دوسری غرائز کے ساتھ تصادم



بھی ہو جاتی ہے مثلاً غصہ، منہ اندھیرے چہل قدمی کا شوق، حقائقِ حال کی جستجو کا عیش، اور میلِ جنسی، ان تمام غرائز کے وجود و ظہور کے لیے "خوف" مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لیے خوف کا موجب بنتے ہیں لیکن دوسری قسم کے اور ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متمدن انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

وحشی انسان — بجلی، دمدار ستارے، چاند سورج گہن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا، لیکن جب متمدن انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو سب خوف جاتا رہا مگر آج وہ امراض، مصائب، آفاتِ شعور و عقل سے اور اس بات سے کہ اُس کی جماعت یا اُس کے گروہ پر کوئی دست درازی نہ کر دی جائے، اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہو یا وحشی، خوف اُس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارے میں خوف کھاتا ہے۔ اولام سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ خوف تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی صلاح کاری کے لیے معتدل خوف کا وجود اذیس ضروری ہے۔ اس لیے کہ ہمارے چار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال اور اخلاق، پر نئے نئے آفات نازل ہوتے رہیں۔ اور ہم کو ان آفات سے کوئی شے بھی نجات

نہیں دلاتی مگر اُن سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف۔ نیز ہوا خیزی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیاب و کامراں بنانے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق، ہمارا حسن سلوک بلاشبہ فساد کا ذریعہ بن جاتے اگر ماحول کی مذمت، اور تحقیر کا خوف اُن کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اضافہ کیجیے کہ مستقبل کے برے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو مصلحین امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لیے حمیت و غیرت بھردیتا ہے اور اُن کو اس قابل بنادیتا ہے کہ اصلاح امت کے نفاذ و اجراء میں جس قدر مکر و ہات (مصائب) بھی پیش آتے ہیں وہ بخوشی اُن کو جھیلے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اور بھی غرائز (ملکات) ہیں مگر اُن کے شرح و بسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موقع علم النفس ہے "جیسے ملکیت یا حیا زت (جمع کرنا) مثلاً جب انسان کامیلاً دولت کے حاصل کرنے اور اکٹھا کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں کا بھی ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لیے بہت سے انواع اعمال کا سبب بنتے ہیں اور حُبِ استطلاع مثلاً یہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصولِ معلومات اور مسائل کے پوشیدہ و مستور حقائق کے اکتشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

اور حُبِ اجتماع مثلاً یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں، اور جماعتوں کی سرداری کی تشکیل و تخلیق کا باعث ہوتی ہے، اور اُن کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔ دراصل یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں انسانوں کے ظاہری اعمال کے لیے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور علماء نفسیات کا غریزہ کی تعریف میں بہت زیادہ اختلاف ہے اُن اُس کی خصوصیات کی بیان کردہ تعریفوں میں سے صواب سے قریب تر تعریف اُستاد

جیس کی تعریف ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”غریزہ اُس ملکہ کا نام ہے جس کے ذریعہ سے ایسے عمل پر قدرت حاصل ہو جائے جو منتہائے مقصود تک اس شرط کے ساتھ پہنچا دے کہ نہ اس منتہائے مقصود کی جانب اس سے پہلے نظر نہ کام کیا ہو اور نہ اس عمل کو اس سے پہلے کبھی اختیار کیا گیا ہو۔“

اس جگہ اختلافات کو نقل کیے بغیر اس تعریف کا ذکر کر دینا ہی کافی معلوم ہوتا ہے، اور مختلف تعریفوں کی بجائے اُس کی خصوصیات کا ذکر کرنا اُس کی زیادہ سے زیادہ وضاحت کا موجب ہے۔

(۱) اشخاصِ مہم کے اختلاف سے ملکات (غرائز) کی قوت میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے، اور فردِ دُامت کی عقلی ترقی اور اُن کے ماحول و اسباب کے اعتبار سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور یہی ملکات مع اپنے مختلف اسباب ترقی و تنزل..... انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) ملکات مختلفہ کے ظہور کا وقت انسان کے اندر اس طرح محدود و منظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے۔

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جاتا ہے اور اُس کی وجہ سے اعمال میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیت ذاتی کی محبت کا ملکہ بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفادِ اجتماعی کی تحصیل کے لیے بھی میلان قوی موجود ہے تو اب تم اُس کو دیکھو گے کہ وہ سخت مضطرب نظر آئیگا۔ اُس وقت ان دونوں ملکات کا تصادم ہی اُس کو اس اضطراب میں ڈالے ہوئے ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے پس ملکہ غضب



انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور ملکہ حب جستجو، کثرت سوال، قرات کتب، غیر معلومہ اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لیے باعث بنتا ہے۔

{ یعنی غضب یا حسد جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ ان اعمال کے محرک بنتے ہیں، اور اسی سے  
ان ملکات کی پہچان ہوتی ہے۔ }

(۵) ملکہ انسانی "کردار" کی اساس و بنیاد ہے۔ وہ ایک دن میں بہت سے کام کرتا ہے مثلاً نیند سے اٹھنا، لباس پہننا، ناشتہ کرنا، اور مختلف حالات میں مختلف کام کرنا غرض جس قسم کے کام اُس کو پسند آئیں وہ کرتا جاتا ہے۔ اور ہر روز اسی طرح کرتا رہتا ہے۔

یہ کام اپنی تعداد و شمار کے اعتبار سے وہ بہت زیادہ ہی کیوں نہ ہوں لیکن اُن کی تحلیل کی جائے تو اپنے محرکات کے اعتبار سے چند ملکات میں محدود رہ جائینگے۔ اور ان ہی ملکات کے ذریعہ انسان کے ہر ایک کردار کی تشریح و تفصیل ممکن ہو سکیگی۔

پس انسان کھاتا ہے۔ اس لیے کہ طبعی بھوک (جوع غریزی) اُس کو اس پر آمادہ کرتی ہے۔ اس کے بعد عادت آتی ہے اور مخصوص شکلوں میں اور معین اوقات میں اُس کے کھانے کا نظم و انتظام کرتی ہے۔

اسی طرح روپیہ کے حصول کی خاطر وہ اقدام عمل کرتا، اور اس راہ میں سخت سے سخت صعوبتیں برداشت کرتا ہے اور حصول زر کی یہ سعی اس لیے کرتا ہے تاکہ اپنے نفس اور اپنے اہل و عیال پر صرف کرے اور ان رجحانات طبعی کا سد باب کرے جن کی جانب حُب ذات اور حُب نوع اُس کو دعوت دیتی ہیں۔

غرض اسی طرح جاں کہیں کوئی عمل پیش آئے اُس کو کسی فطری ملکہ (غریزہ) کی طرف براہ راست یا بالواسطہ رجوع کرنا ممکن ہے۔ پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و

تو نگری کی محبت، موت کا ڈر، تنہائی سے وحشت، مسرت رساں خبروں سے رغبت، رنجہ خبروں سے نفرت، یہ تمام فطری ملکات (غرائز طبعی) سے پیدا ہوتے ہیں اور یہی فطری ملکہ ”اعمالِ انسانی“ کو مخصوص اشکال عطا کرتا ہے۔

اور اس سلسلہ میں قدامت کا یہ مذہب کہ حیوانات کے تمام اعمال تو ان کے فطری ملکات کا براہِ راست نتیجہ ہیں اور انسان کے اعمال کا صدور ان کی عقلوں سے ہوتا ہے۔ بہت زیادہ دور از صواب ہے۔ اس لیے کہ حق یہ ہے کہ انسان فطری ملکہ (غریزہ) اور عقل ایک ساتھ دونوں کے زیر اثر عمل کرتا ہے اور کسی طرح ممکن نہیں کہ دونوں موثروں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے جدا ہو سکے۔ پس فطرت تو غایتِ مطلوبہ کو مدد پہنچاتی، اور عقل اُس غایت کے حصول کے لیے وسائل و ذرائع مہیا کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت میں یہ قابلیت و دلچسپی ہے کہ وہ قائم رہے اور تربیت سے اُس میں نشو و نما ہو جس طرح اُس میں یہ قابلیت ہے کہ وہ کمزور پڑ جائے اور بیکار چھوڑ دینے کی وجہ سے فنا ہو جائے۔ سو یہ اُس قسم کی ثابت اور باقی رہنے والی چیزوں میں سے نہیں ہے کہ فنا نہ ہو یا کمزور نہ ہو، اس لیے کہ بسا اوقات ایک انسان کو وراثت میں ایک استعدادِ خاص ملتی ہے مگر مناسب وقت پر اُس کی نشو و نما نہ ہونے کی وجہ سے وہ فنا ہو جاتی ہے (مثلاً) چُنیا بٹ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب وہ گرفتاری کے بعد چند مہینے پانی سے الگ کر دی جائے تو اُس کا فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے کم ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ پانی سے خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات ”ملکہ“ وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے لیکن یہ مادہ بالکل سادہ ہوتا ہے۔ اس کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ بغیر تربیت کے یونہی بیکار چھوڑ دیا جائے، اور نہ یہ

جائز ہے کہ اُس کو برباد کر دیا جائے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اُس کی تربیت کی جائے اور اُس کو  
مہذب و مرتب رکھا جائے۔ اور اُس کی تربیت کا طریقہ یہ ہے کہ اُن اسباب و محرکات  
کی مدافعت کی جائے جن کی تحریک یہ خود کرتی ہے کبھی اُن سے روکتی ہو اور کبھی اُن کی ترغیب  
دیتی، اُن پر لیبک کستی اور اُن کو اختیار کرنے کے لیے آمادہ کرتی ہے۔

پس وہ لڑکا جو بچہ چلبلا اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اُس کے اس میلانِ طبعی کو  
روکا جائے اور اُس میں اعتدال پیدا کیا جائے۔ جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے  
کند اور خاموش لڑکے کو چلبلے پن، اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔

اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ بواعث (محرکات) کو کب  
براگینتہ کیا جائے اور کب روکا جائے؟

جواب یہ ہے کہ وہ عمل جس پر طبیعت آمادہ کرتی ہے اگر اُس کے نتائج بہتر ہیں تو  
ضروری ہے کہ اُس کے محرک کی حوصلہ افزائی کی جائے اور لازمی ہے کہ اُس عمل کو بار بار  
کیا جائے۔ اور اگر اُس کے نتائج بُرے ہیں تو واجب ہے کہ اُس کے باعث (محرک) کا مقابلہ  
کیا جائے اور اُس کو روکا جائے اور اُس عمل کو دوسری بار نہ ہونے دیا جائے۔ ہر قسم کے  
ثواب و عقاب اپنی ابتدائی اشکال سے لے کر انتہائی درجات تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں۔  
یعنی "باعث علی الخیر کی حوصلہ افزائی اور باعث علی الشر کی حوصلہ شکنی اور اُس کا مقابلہ۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ غرائز (ملکات) لوگوں میں بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ  
پائے جاتے ہیں۔ دیکھیے ایک وقت میں ایک انسان کسی ایک غریزہ (ملکہ) کو قوت دیتا  
اور دوسرے کو کمزور کرتا ہے اور اسی وقت میں دوسرے شخص میں غریزہ قوی ضعیف ہوتی  
اور ضعیف قوی بنتی ہے۔ اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہیے۔ اور بہت سے بچوں میں



زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصولِ کمال و ترقی کے لیے استعدادِ طبعی موجود ہوتی ہے اور اس کمال کا ظہور اُس وقت ہوتا ہے جب اُس کو کسی ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی ہے جو اس پاکیزہ رجحانات کی حفاظت کرے اور وہ اس سے واقف ہو کہ اُن کے نشوونما اور اُبھارنے کی کیا صورت کی جائے، اور اس بارہ میں اُس کی رہنمائی کرے کہ کون سے عمل اختیار کرنے کے قابل ہیں اور کون سے ترک کرنے کے لائق یہاں تک کہ اُس کے غرائزِ ملکات میں نشتگی آجائے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر اُن کی طرف توجہ کی جائے اور اُن کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے اختلاف کے باوجود صاحبِ کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحبِ فن، تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر و قوی القلب کبھی بھی نشتیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اُس کو موت کا خوف پیدا ہوتا ہے۔

## عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے، یہاں تک کہ اُس کا کرنا آسان ہو جائے۔ اُس کو ”عادت“ کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا پھرنا، لباس پہننا اور بات چیت وغیرہ۔

عادت کی کوئی کام اچھا ہو یا بُرا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اُس کی تخلیق طرف میلان، اور اُس کو وجود میں لانے کے لیے میدان کی پذیرائی بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں، لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار، یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا تخلیقِ عادت کے لیے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا۔

پس ایک مریض جو تلخ دوا کو گھونٹ گھونٹ کر کے پیتا، اور ہر گھونٹ پر اُس کی نگاہی محسوس کرتا ہے (یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے تاکہ اس کو اس تلخ دوا کے پینے سے نجات ملے) تو اس تکرارِ عمل کی وجہ سے دوا کا پینا اُس کی عادت نہیں بن سکتا اور ایک غبی و کاہل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے تو اُس کا بھی یہ عمل عادت نہیں کہلائیگا۔

ان دونوں اعمال کے خلاف اگر ایک شخص مسلسل سگریٹ پیتا رہے تو وہ بلاشبہ اپنی اس عمل کا عادی ہو جائیگا اور اُس کے لیے سخت دشوار ہو جائیگا کہ وہ اپنی اس عادت کو ترک کر دے۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی نسبت مریض کا میلانِ طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصولِ صحت کی غرض سے ہوتا ہے پس جبکہ یہاں نہ میلِ طبعی پایا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غبی طالبِ علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلانِ طبعی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بنا پر ہے تو اس کو بھی عادت نہیں کہینے لے مگر سگریٹ پینے والا چونکہ میلِ طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور اس کا میلِ طبعی بار بار اُس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے عملِ خارجی یعنی سگریٹ کا سٹگانا اور دھوئیں اڑانا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل عادت کہلاتا ہے۔ یہ تنہا میلِ طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میلِ طبعی کی قبولیت اس کے لیے شرط ہے۔

پس جو شخص سگریٹ پینے کی طرف چند مرتبہ مائل ہو مگر میلانِ طبعی اس کو قبول نہ کرے تو یہ عمل (سگریٹ پینا) بھی اُس کے لیے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لیے میل طبعی اور عمل خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میل طبعی اس کو قبول بھی کر لے (عادت، فزیالوجی) انسان جو کچھ سمجھتا، اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اُس کے مجموعہ اعصاب، (علم وظائف اعضا) خصوصاً دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ اور اگر ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے (حالانکہ جب ہم دماغ انسانی کی جانب نگاہ اٹھاتے ہیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا) تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب، حجم اور شکل کے واسطے اس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگالیں۔

اب اگر ہم اعمال اور مجموعہ عصبی کے درمیان اس ارتباط ہی کو سمجھ لیں تو ہمارے لیے یہ معلوم کر لینا ممکن ہوگا کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے ؟  
مجموعہ عصبی کے خواص میں سے قبولِ شکل بھی ایک خاصہ ہے۔ اور جسم کو قابلِ شکل (شکل کو قبول کر لینے والا) جب ہی کہا جائیگا کہ اُس کو جدید شکل دینا ممکن ہو اور جب وہ جدید شکل میں آجائے تو پھر اُس پر قائم بھی رہے۔ مثلاً چاندی کے ایک ٹکڑے کو جب تم کو ٹوٹو تو ایک قسم کی رکاوٹ محسوس کرو گے۔ لیکن جب اُس کو زیادہ مزاحمت کرو گے تو وہ نئی شکل اختیار کر لیگا اور اس پر قائم رہیگا حتیٰ کہ اگر تم اُس کو کھینچو اور پھر چھوڑ دو تو وہ اپنی اسی قبول کردہ شکل پر واپس آجائیگا۔ یہی شأنِ اعصاب میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا، اور اُن میں معین جگہ بنانا رہتا ہے، تا آنکہ اگر اُس فکر کو دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اُس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایسا کرنے سے اعصاب عمل کے لیے مستعد ہو جاتے اور اُن کی شکل کے ساتھ تشکل ہو جاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اپنے ہاتھ کو اپنے گریبان میں رکھنے کا یا پاؤں پر پاؤں رکھنے کا، عادی ہے



پس اُس کے میلانِ طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کا اعادہ کرے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو اُس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ عمل اُس شکل کے ساتھ متدہ ہے جو اعصاب نے اختیار کر لی ہے۔

اور جب جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر اُن کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے انسان اُس عمل یا فکر کو مانوس ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال اُس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب اُس پر گزرتا ہے تو اُس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی ہے اور پھر اُس کے لیے اپنے اس عادی راستہ سے ہٹنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

عادت اور اس کی تخلیق و تکوین ہو جاتی ہے تو پھر اُس کی کچھ خصوصیات بھی کی خصوصیات نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً چلنا پھرنا۔ زندگی کے ابتدائی زمانہ کی مختلف

مشاقیوں میں سے یہ بہت دشوار مشق ہے، اور مشق کی ابتداء میں مہینوں اُس کی بے سختی و ہلکا کی ضرورت رہتی ہے۔ کیونکہ پہلے ہم اٹھنا سیکھتے ہیں اور انسان کے لیے یہ عمل اس لیے دشوار ہے کہ اُس کی نشست کا طریق اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی بیٹھک کی طرح پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی ٹیخ پر ہوتی ہے لہذا اُس کا اٹھنا چو پاؤں کے ٹھٹھنے سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ اور اُس کا بیٹھنے کے لیے جھکنا چو پاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے اور اٹھنے کے بعد پھر یہ سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہیے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اٹھا کر آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر ٹھہرنا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہنے اور عادت

بناتے رہنے کے بعد یہ عمل بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اور آخر کار یہ نوبت آ جاتی ہے کہ جس جگہ ہم جانا چاہتے ہیں فقط اُس کے سوچنے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر اس صعبیت اور بغیر اس سوال کے حل کیے ہوئے کہ کیسے چلیں چلنے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار کلام ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں سالہا سال صرف کرتے ہیں اور حلق کے پٹھوں، ہونٹ اور تالو کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لیے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے اور بچہ گفتگو شروع کرنے کے لیے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ قلیل حروف کی طرف ترقی کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف قادر الکلام بن جاتا ہے۔

(۲) زمانہ تنبیہ | عادت، زمانہ میں افزونی اور تنبیہ میں بچت کر دیتی ہے پس جب کوئی عمل بار کی بچت | بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے سے وقت میں انجام پا جاتا ہے، اور اُس کے لیے زیادہ تنبیہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے لیے اُس کو کافی انہماک، کافی تنبیہ اور کافی فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب عادت پڑ جاتی ہے تو پھر یہ حال ہو جاتا ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اُس سے بھی کم لکھنے میں صرف ہوتا تھا اُس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہو جاتی ہے، بلکہ وہ اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ وہ لکھ رہا ہے اور اُس کی دماغی فکر دوسری طرف مشغول ہے۔

یا جیسا کہ ایک کاتب اپنے پیشہ کتابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گانے میں بھی مشغول رہتا ہے، اور اس طرح ہماری زندگی عادات کی بدولت صد اگونی بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ قربت

قربتِ عمل دہانے اور بائیں ہاتھ کے فرق سے بخوبی ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ عادت ہی نے دہانے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا دہانا ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اُس کا بایاں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو دہانا ہاتھ کیا کرتا تھا خصوصاً جبکہ اُس کا دہانا ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اُس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔

عادت | عادت میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اُس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں  
 کی قوت "العادة طبعیۃ ثانیۃ" عادت دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعتِ اولیٰ "اصل جبلتِ انسانی" کے بہت ہی قریب ہے کیونکہ طبیعتِ اولیٰ اُس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ ہر ایک انسان جو عالمِ ہست و بود میں آئی ہے وہ اس آلہ کی طرح ہے جو بہت سی استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لیے آنکھ، سُننے کے لیے کان، ہضم کے لیے معدہ رکھتا ہے، اور اسی طرح کے دوسرے قوائےِ فطریہ کا حامل ہے۔ غرض کہ یہ تمام اشیاء جو ہمارے خمیر میں ودیعت کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباؤ اجداد سے وراثت میں پایا ہے "ہماری طبیعتِ اولیٰ" ہیں۔ اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے سنا کروں اور کان سے دیکھا کروں تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکیگا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و درماندہ ہو کر "طبیعتِ اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑیگا۔



اور جس چیز کو انسان ”طبیعتِ اولیٰ“ پر اضافہ کر کے اچھا یا بُرا کہتا ہے اُسی کا نام طبیعتِ ثانیہ یا عادت ہے، اوریوں بولتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت۔ انسان پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے، پس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اٹھاتے ہیں اور اُس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اُس کا بھی ہم پر قریب قریب اُسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر ”طبیعتِ اولیٰ“ (جہلت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں لیکن جب ہم زندگی کی نشوونما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اُس وقت اپنے تقریباً نوے فیصدی اعمال مثلاً لباس پہننے، اُتارنے، اور کھانے پینے کے طریقے، سلام و کلام، چلنے پھرنے اور معاملات کرنے کے طریقے میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی سُکرو توجہ سے ہم اُن کو انجام دینے لگتے ہیں اور پھر ہم کو اُن سے تجاوز کرنا سخت دشوار ہو جاتا ہے۔ اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی اُن ہی اعمال و افکار کی تکرار کا نام رہ جاتا ہے۔

پس اگر ہم بچپن ہی سے اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کر لیں تو بقیہ زندگی میں بھی ہم اُن ہی عادات کی طرف متوجہ رہیں گے اور اُن ہی کو اپنا مقصدِ حیات بنائیں گے اور اُن سے بہت بڑا فائدہ اٹھائیں گے۔

اس بارہ میں ہماری مثال بننے والے کی سی ہے پس آج ہم وہ مَن رہے ہیں جو کل پہنیں گے۔ یا اُس مصوّر کی سی ہے جو ایسی نرم پلیٹ پر تصویر کشی کرتا ہے جو بعد میں سخت نہ ہو جائے۔ پھر اس کے بعد اگر وہ اُس تصویر کی جانب توجہ دیتا ہے اور اُس کو خوبصورت بناتا ہے تو اپنے بقا و وجود تک ہر دیکھنے والے کے لیے مسرت کا سامان پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور اگر اُس کی طرف سے بے اعتنائی

برتا ہے اور اس لیے وہ داغدار ہو جاتا اور پھر اپنی اُسی شکل پر قائم رہ جاتا تو وہی تصویر دیکھنے والوں کے لیے نفرت و حقارت کا باعث ہو جاتی ہے۔

اس لیے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت و سعادت کے پھول برسائیں اور اپنے دورِ شباب میں اپنے اس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں تاکہ اُس کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جیمس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کانوں میں، اور غوطہ خوروں کو برفیلے دریاؤں میں اور ملاحوں کو تند و تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں کی جُتائی کے وقت گرمی و سردی کے بھیلنے میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے۔

عادت ہی وہ چیز ہے جو ہر پیشہ ور کے لیے افکار، عقائد، رجحانات اور بات چیت میں ایک خاص طرز اور خاص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب وہ ان نقوش سے متغیر ہو چکتا ہے تو پھر اسی کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا ہے اور دوسرے پیشہ کی طرف منتقل ہونا اُس کے لیے سخت دشوار ہو جاتا ہے۔

اور قوتِ عادت ہی وہ شے ہے جو بوڑھوں کو اس پر آماد کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و آراء کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں۔ یہ اس لیے کہ پُرانے آدمی خاص قسم کی آرا و رویے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اُسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں، یہاں تک کہ اب اُن کو اس کے خلاف کوئی بات اچھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جو انوں اور لڑکوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے چونکہ وہ ابھی تک کسی خاص

رائے سے متاثر و مانوس نہیں ہوتے لہذا ہر اُس بات کو ماننے کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و برہان قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہارنی (۱۵۷۸ء - ۱۶۵۷ء) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اُس نے انسان میں دورانِ خون کا اکتشاف کیا۔ اُس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کیے لیکن اطباءِ عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ مانا۔ اس لیے کہ اُن کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے۔ مگر نوجوانوں اور نوجوانوں نے صرف اس لیے کہ اُن میں رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریے سے اُن کی فکر مانوس نہ ہوئی تھی، اس کے قول پر لبیک و مرجا کہا اور اُس کو شروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوتِ عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، بوڑھی عورتیں پرانے دھکوسلوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیلِ راہ بناتی ہیں حالانکہ اُن کے باطل ہونے کے دلائل روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔  
روسو کا قول ہے :-

”انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتا ہے جس دن پیدا ہوتا ہے اُس پر غمخوار (اور مرنی)

پیشی جاتی ہے، اور جس دن مرتا ہے اُس پر کفن بیٹھا جاتا ہے“

روسو اس خاص طرزِ ادا میں عادت کی قوت کو بیان کرنا چاہتا ہے اور یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ انسان اس قوت کا مطیع ہے۔ اور اس طرح وہ عادات کے اختیار کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

یہ تو یہ ہے کہ ہر ایک عادت اس قابل نہیں کہ اُس کے اختیار کرنے پر انسان کو



آمادہ کیا جائے۔ اس لیے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ تشر و فساد کا منبع بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجیے یہ علم و فن، شعر، اور ادب کا منبع ہے لیکن کبھی یہی جرائم، اور مراق کا منبع بھی بن جاتی ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ وہ انسان کو کبھی اپنا مطیع و فرمانبردار بناتی ہے۔ مگر چونکہ بُری ہوتی ہے اس لیے اُس کی بد بخشی کا سر شہہ بن جاتی ہے جیسے کہ بھنگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کا استعمال۔ اور اگر اچھی ہوتی ہے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتی ہے۔ جیسے پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی۔ خدائے تعالیٰ کی فرمانبرداری وغیرہ۔

لہذا یہ غلط طریقہ ہے کہ ہم ہر عادت پر غلبہ حاصل کرنے کی سعی کریں۔ جیسا کہ روسو کے قول سے ظاہر ہوتا ہے۔

بہر حال وہ انسان کس قدر ناکام و نامراد ہے جو صفتِ عادت سے محروم ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی متردد ہی رہتا ہے۔ رات کو سونے کے لیے، صبح کو اٹھنے کے لیے، کھانے اور پینے کے لیے، بلکہ ہر لقمہ کے لیے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لیے جو پیتا ہے متردد ہی رہتا ہے، اور اس تردد اور پختہ عزم و ارادہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عمر کا نصف حصہ سے زیادہ یونہی برباد چلا جاتا ہے۔

عادت میں | بسا اوقات انسان بُری عادتوں کی وجہ سے مصیبتوں میں پڑ جاتا ہے اور چاہتا ہے تبدیلی | کہ کسی طرح وہ ان عادتوں سے نجات پا جائے اور اس کی یہ عادتیں بدل جائیں لہذا یہ مفید بات ہے کہ ہم یہ جان سکیں کہ اس کے حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے۔

ہمارے سمجھ لینا کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے۔ اس بات کے لیے بھی معین ہو سکتا ہے ہوتا ہے کہ ہم اس عادت سے کس طرح نجات حاصل کریں۔ اس لیے کہ اس سے نجات حاصل

کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس کے خلاف عمل کریں جو اس تخلیق کا باعث ہے۔  
 ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ تخلیقِ عادت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ایک شے کی نجات  
 رجحان پایا جائے اور وہ رجحان اُس عمل کو قبول بھی کر لے اور پھر رجحان اور قبولِ رجحان  
 بار بار پوری طرح اپنا عمل بھی کرتے رہیں۔

تو اب اس سے نجات کے لیے یہ ہونا چاہیے کہ ہم عمل کی جانب پیدا شدہ رجحان  
 کا مقابلہ کریں اور جب بھی ہمارا میلان اُس طرف ہونے لگے تو ہرگز ہم اس کو قبول نہ کریں  
 ایسی حالت میں ہم اس قابل ہو سکیں گے کہ اس عادت کو بیکار کر کے ماردیں، جیسا کہ ہم میں  
 یہ قدرت ہے کہ ہم رجحان اور قبولِ رجحان کے ذریعہ اُس عادت کو زندہ رکھ سکتے ہیں۔ لہذا  
 ضروری ہوا کہ بُری عادتوں کے بدلنے کے لیے ہم مسطورہ ذیل قواعد کا لحاظ رکھیں۔

(پہلا قاعدہ) اپنے اندر ایسا قوی ارادہ پیدا کریں جس میں تردد کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہ ہو  
 اور اپنے آپ کو ایسے مقامات میں رکھیں جو اُس قدیم عادت کے بالکل ہی نامناسب ہو  
 جس سے ہم نجات چاہتے ہیں۔ اور جو چیزیں اُس کے خلاف ہوں اُن سے زیادہ سے  
 زیادہ لگاؤ پیدا کریں اور کوئی ایسا کام نہ کریں جو اس عادتِ قدیمہ کے مناسب حال ہو  
 اور جب ہم یہ دیکھ لیں کہ اس کے مسلسل ترک کا اعلان اُس سے اور زیادہ دور کر دیگا تو  
 پھر اس کا اعلان کر دیں۔

مختصر طور پر یوں سمجھو کہ ہمارے لیے ضروری ہے کہ اپنے جدید ارادہ کو ہر ایسی چیز سے  
 بچائیں جس سے عادتِ قدیم کے قوی ہونے کا احتمال ہو، اس لیے کہ یہی احتیاط کامیابی  
 کے بڑے اسباب و دواعی میں سے ہے اور جب پورا ایک دن بھی اس طرح گزر جائے کہ  
 عادتِ قدیم کا اعادہ نہ ہو تو سمجھو کہ عادتِ جدید نے قیام کر لیا اور اُس میں مضبوطی پیدا ہوئی

شروع ہو گئی۔

(دوسرا قاعدہ) ہر نئی عادت کے پیدا ہوجانے پر اُس کے مٹانے کے لیے ایسی عجلت نہ کرنی چاہیے کہ کوئی بھی صورت ہو فوراً اُس کے ذریعہ اس کو فنا کر دیا جائے تا وقتیکہ تمہارے اندر ایسی استعداد نہ پیدا ہو جائے کہ تم اُس کو اپنی جان، اور اپنی زندگی سے جدا کر دینے پر پوری طرح قادر نہ ہو جاؤ۔ اس لیے کہ فوری طور پر ہر طرح اُس کی مخالفت کا جذبہ انسان کو کامیابی سے بہت دور پھینک دیتا ہے۔ اور اُس کی مثال ایسی ہو جاتی ہے، جیسا کہ کوئی شخص تیزی کے ساتھ گٹو پر دھاگا پیٹتا ہے اگر ایک مرتبہ بھی گٹو اُس کے ہاتھ سے پھوٹ کر گر جائے تو ایک دم دھاگے کے پیٹ اتنی مقدار میں کھل جائینگے کہ اگر دس گنا زیادہ وقت صرف کر کے دوبارہ پیٹینگا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

اصل یہ ہے کہ مجموعہ عصبی کے ہمیشہ مخصوص طریق پر عمل پیرا ہوتے رہنے کے لیے مسلسل تربیت و مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور یہ ہی اُس عمل کے لیے بہت بڑا واسطہ ہے۔ اس لیے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مرتبی اپنا عمل کرتے ہیں۔ فضیلت اور ذلت۔ اور فضیلت اُس وقت تک عادت پر اثر انداز نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہر اُس معرکہ میں جو ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ فضیلت، ذلت پر غالب نہ آجائے۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی ایسی حالت میں کہ ابھی رذالت کی بنیاد کا اثر باقی ہو، ذلت فضیلت پر غالب آجائے تو وہ فضیلت کی ان تمام بنیادوں کو منہدم کر دیتی ہے جو ذلت پر فضیلت کے بارے میں غالب آنے کی وجہ سے مستحکم و مضبوط ہوئی تھیں۔ جب یہ نظر معلوم ہو گیا تو انسان کے لیے از بس ضروری ہے کہ وہ ان دونوں قوتوں کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ صفتِ فضیلت ہر موقع پر ذلت پر غالب ہوتی رہے یہاں تک کہ اُس کی بنیاد مضبوط ہو جائے اور اُس کا اثر اس قدر قوی ہو جائے کہ کسی حال میں بھی رذالت



اپنا اثر پیدا نہ کر سکے۔ اور یہ بات میانہ روی اور حزم و احتیاط کی روش ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اور اس کے لیے عجلت و جلد بازی کسی حال میں بھی مفید نہیں ہو سکتی۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بُری عادت چھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اول اُس کو ترک کرے اور اُس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برداشت کرے اور پھر مدت دراز تک اُس تکلیف کی برداشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اُس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہوتا جائیگا اور اس بُری عادت سے نجات مل جائیگی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :-

انما الصبر عند الصدمة الاولى مبروہی جو حمدِ مذکورہ کے شروع ہی میں اختیار کیا جائے لیکن اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ انسان کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم اُسی وقت کرے جبکہ اُس کو یقین ہو کہ یہ اُس کے مقدور اور امکان میں ہے۔

اس لیے کہ اگر کسی ایسی چیز کا عزم کر لیا جو اُس کی قدرت سے باہر ہے تو بلاشبہ اُس کو ناکامی اور رسوائی کا منہ دیکھنا پڑیگا۔ اور یہ ناکامی، عزم و ارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان آسان سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔

ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے یکلفت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ علاج کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اٹھائے مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اُس کے ترک کا عزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہیے کہ پہلے تھوڑی تھوڑی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائیگا کہ ایک روز اُس سے شراب بالکل چھوٹ جائیگی بلکہ وہ اُس سے اور اُس کی محفل تک سے نفرت کرنے لگیگا۔ اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو علی جامہ نہ پہنائے

اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو پھاندنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اُس کے لیے دور سے دوڑتا ہوا آئے اور جب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سر نو اُسی دُھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یونہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کو دے میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اُس کو اُس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا قاعدہ) جس چیز کا تم نے عزم کر لیا ہے اُس کے نفاذ کے لیے پہلی ہی فرصت کو کام میں لانا اور ہر ایسے نفسیاتی افعال کو جو اُس کے لیے معین و مددگار ثابت ہو اُس کے پیچھے لگا دینا چاہیے۔ حقیقتِ صعوبت عزم و ارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اُمید کے نفاذ و اجرا میں پیش آتی ہے۔

اور انسان کتنا ہی دانیوں اور حکمتوں کو محفوظ کر لے، اور اُس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اُس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا جب تک اپنی فرصت کے ہر لمحہ کو جو اُس کو حاصل ہو کام میں نہ لائے اور اس وادی میں اُس سے زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تمناؤں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر اُن کے مقصدیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اُس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام کرنا چاہیے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اُس نے اخلاق میں سے ایک بہت عظیم الشان خلق "قوتِ عزم" و "تفہیزِ رائے" کو اپنے اندر سے فنا کر دیا۔

(چوتھا قاعدہ) اپنی قوتِ مقابلہ و مدافعت کو محفوظ رکھنا چاہیے اور اپنے اندر اُس کی حیات کی حفاظت کرنی چاہیے اور یہ اس طریق پر ہو کہ روزانہ ایک چھوٹا سا کام محض نفس کے خلاف کیا جائے، اور اُس کے کرنے میں بجز اس ایک جذبہ کے کسی دوسرے سبب کا قطعاً دخل نہ ہو

یہ اس لیے کہ اگر کسی وقت مصائب کا سامنا ہو جائے تو اُس کے مقابلہ کے لیے یہی طریقہ معین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور اس طرح ہماری مثال اُس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر، اور اپنی پونجی کی حفاظت کے لیے ہر سال تھوڑی سی رقم خرچ کر دیا کرتا ہے۔

**فکر اور عادت** | علمائے نفسیات اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلاشبہ اُس کے عمل کی مسابقت کا ذمہ دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکا کہ پہلے اس کے متعلق فکر و غور کر لیا جائے۔ لہذا اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا پہلی عادت کو فنا کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو ہم اسے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس اساس و بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا نام فکر ہے۔

علم نفس کے قوانین میں یہ قانون مسلم ہے کہ فکر جب انسان کے دماغ پر طاری ہوتی ہے، اور دماغ اس کو قبول کر لیتا ہے، اور عرصہ دراز تک اُس کو لبیک کہتا رہتا ہے، تب اُس میں ”فکر کا اثر بڑی حد تک نفوذ کر جاتا ہے، اور پھر وہ ”فکر“ عمل کی جانب رجوع ہوتی ہے اس لیے فکر جب پہلی مرتبہ دماغ پر طاری ہوتی ہے تو ایک معمولی سا نقش اُس پر چڑھا دیتی ہے اور جوں جوں وہ بار بار سامنے آتی ہے اُس کا اثر بڑھتا جاتا ہے اور دماغ پر اُس کا ورود آسان ہو جاتا ہے اور آخر کار یقیناً وہ عمل پر منتج ہوتی ہے اور اس طرح ہوتے رہنے سے یہی عمل عادت بن جاتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا لیکن بار بار اگر اس کا ورود ہوتا رہے تو پھر دماغ کو وہ متاثر کر لیتی ہے اور دماغ اُس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے۔ اب ہم کو چاہیے کہ ہم عملی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صالح کو پہلی مرتبہ اُس کے بُرے دوستوں نے دعوت دی کہ آؤ شراب نوشی کا شغل کریں۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے فوراً یہی دے گا کہ ”نہیں“ لیکن

اس کے یہ رفا، کچھ دنوں کے بعد اُس کو اس بات پر آمادہ کر لینگے اور ترغیب دینگے کہ اچھا پیڑ  
 میں شریک نہ ہونا مگر ساتھ اٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے اور طرح طرح کی تدبیروں  
 سے اُس کو اس کے لیے خوب بھڑکائینگے آخر کار وہ بھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچیکا کہ  
 یہ رائے تو کچھ بُری نہیں، جب میں نہ پینے کا عزم کیے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست  
 میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلیس رہنے  
 کے باوجود شراب نہیں پئیگا، مگر مسلسل اس طرز عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی  
 اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب فکر کا قدم بڑھتا جائیگا اور ایک روز وہ دماغ کی گہرائیوں تک  
 پہنچ جائیگی۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑ جائیگی کہ پھر اگر مصاحبین شراب کی  
 پیش کش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہیگی، اور پہلی مرتبہ وہ یہ سوچ کر پئی جائیگا کہ جب  
 چاہوں گا چھوڑ دوں گا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر پیتا رہیگا نتیجہ یہ نکلیگا کہ شراب پینے کا ایسا عادی ہو  
 جائیگا کہ مستقبلِ قریب میں مستقل شرابی بن جائیگا۔ لیکن اب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہوگا  
 اور لوگوں کی نظروں سے گرجائیکا، اور پست ہو جائیگا، تو اُس کا جی چاہیگا کہ اپنی پہلی حالت  
 پر واپس آجائے مگر اب اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کریگا۔ اور اب اُس کا باز آنا جبکہ  
 اُس کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے، اُس شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر  
 ہو جائیگا۔

لہذا دماغ میں بُری فکر کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرجھا کر مٹا دینا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا  
 ہے پس اگر اُسے بھڑکنے دیا گیا اور وقت پر نہ بجھا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا  
 جائیگی، ارادہ بیکار ہو جائیگا، قوتِ مدافعت زائل ہو جائیگی، اور عملِ شر بر روئے کا راجا بنیگا۔  
 اور اگر شروع ہی میں فکر کو موقع نہ دیا گیا، اور دماغ میں اُس کو جگہ نہ دی گئی تو پھر وہ اُس



کے شر سے محفوظ رہیگا۔ اور وہ سکر عمل کی جانب نہیں بڑھیگی۔ پھر اس شعلہ کے بجھانے کے دو طریقے ہیں۔

ایک طریقہ مباشرت، وہ یہ کہ دماغ پر اُس فکر کا اثر نہ ہونے دے اور اُس کو کلیۃً زائل کر دے، اور چو اُمور اُس کی طرف دعوت دینے والے ہوں اُن پر قطعاً دھیان نہ دے، اور جو چیزیں اُس کی طرف مائل کرنے والی ہوں اُن سے پرہیز کرے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دماغ کو کسی ایسی چیز میں مشغول کر دے جو اس فکر کو بالکل بھلا دے اس لیے کہ انسان کے لیے اس سے زیادہ نقصان پہنچانے والی کوئی بات نہیں کہ وہ شہرسم کی منکر سے فارغ ہو مشہور مقولہ ہے کہ ”خالی جگہ کو شیطان اپنا مسکن بنا لیتا ہے“ پس اسی طرح اگر انسانی دماغ فکر سے بالکل خالی ہو تو پھر وہ لہو و لعب میں مشغول ہو جاتا ہے۔

اور ہم نے شرابی کی جو مثال بیان کی ہے تمام جرائم پیشہ لوگوں کی زندگی کو تم اسی پر قیاس کر لو۔ وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی اور مجرم۔ ایک قصداً قتل کرنے والا اُسی وقت قتل پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اُس کے متعلق فکر و غور کو دماغ میں لاتا، اور پھر اُس کو مستقل جگہ دیتا ہے، تب اُس کا نفس اُس پر قدرت حاصل کر لیتا ہے اور وہ عمل قتل کر گزرتا ہے۔

فونس میکروس نے اپنی کتاب التربیۃ الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے کہ ”ایک عورت جس کے بصرہ سے حسمت و حیاء لپکتی تھی ایک دوکان پر پہنچی اور حسب پسند چند چیزوں کو خرید اور جیب میں سے بینک کا ایک چک نکالا جو پندرہ گنی کا تھا مگر دوکاندار نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سنا تو گھبرا گئی اور پھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح ردی تھا اب دوکاندار کو کچھ شک ہوا اور اُس نے عورت کو کانسیٹل کے حوالہ کر دیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت دھقیقت ایک امانت دار خادمہ ہے اُس کے مالک

کے ہاتھ کہیں سے اتفاقاً دوردی چک آگئے تھے اُس نے انہیں چاک کیے بغیر گھر میں ڈال دیا یہ خادمہ اُس کمرہ میں صفائی کے لیے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اُس کی نظر اُن پر پڑی تو اُس نے اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، لیکن روزانہ اُن کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے، اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اٹھالے۔ پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھوا، مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اٹھایا، الٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی انگلیوں میں آگ جل اٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا۔ مگر آہستہ آہستہ فکر اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب آگئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کو چڑھا ہی لیا۔ تو اس مسکنہ کو اس جرم میں مبتلا کرنے والی یہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقعہ دیا اور روزانہ اُس کے اثر کو پاؤں بنا دیا اور جلد بچھانے کی سعی کی بجائے اُس آگ کو بھڑکنے دیا۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی نگہداشت کریں اور کبھی ذہن و دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے۔

عادت کی | اب ہماری سمجھ میں یہ اچھی طرح آگیا کہ انسان زمین میں ایک چلتی پھرتی عادتوں  
اہمیت کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اکثر اس کی اُس عادتوں  
ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔

پس ایک انسان کی شخصیت کی اہمیت۔ اس کے لباس، لطافت، کلام و رفتار  
میں شیرینی و نرمی، کھلنے پینے کے طریقے، جسمانی ضروریات کے سلسلہ میں روزانہ ورزش و  
غسل کی جانب توجہ، اور تیزی عقل کے لیے تہذیب و تربیت کی جانب خیال، انہی چیزوں سے  
ظاہر ہوتی ہے۔ اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اُس کی کامرانی کے درجات کی  
تیسین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد ہونا

امین یا خائن ہونا، بہادر یا نامرد ہونا عادت ہی کی بدولت ہوتا ہے۔ بلکہ اُس کا تندرست یا مریض ہونا جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے، یہ بھی اسی عادت کے طفیل ہے۔ یہ اس لیے کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب وغیرہ کی عادت کے ذریعہ اُسی طرح ختم کیا جاسکتا ہے جس طرح بہت سے امراض میں مبتلا ہو جانا ان امور کے مخالف ”عادت“ قائم کر لینے سے ہوا کرتا ہے۔

کسی کا مقولہ ہے ”جو بیمار ہوا وہ مجرم ہوا“ یہ اس لیے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدبختی میں اضافہ کرتا ہے، تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیونکہ بعض امراض ایسے بھی ہیں جو انسان کو مصیبت میں ڈال دیتے ہیں مگر انسان میں اُن کے دافع اور اُن کو دور کرنے کی قوت نہیں ہوتی

اور افسوس کی بات یہ ہے کہ ہم اپنی ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی تکوین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ ہم فکرِ صحیح تک پہنچ سکیں، اور نہ ہمارے اندر وہ قوتِ تمیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور اُن میں سے بہتر کو چھانٹ لیں، تاکہ ہم اُس کے عادی ہوں۔ اور جب ہم اُس عمر کو پہنچتے ہیں اور اپنے عیوب کو دیکھتے ہیں، اور ہم اپنی بُری عادتوں پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر اُن کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور اُن کی جڑ جم جانے کی وجہ سے اُن کا چھوڑنا ہمارے لیے سخت دشوار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ناممکن نہیں ہوتا مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجیے، ان میں سے کوئی چیز بھی مرغوب و محبوب نہیں ہے، بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب اور دونوں میں نقصان بھی موجود لیکن یہ دونوں چیزیں ایامِ شباب و کم عقلی کے دور میں انسان کے

سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے تو دھوئیں اڑانے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے، تو اُس کی محبت اُس کو بھی اُن کی تقلید پر آمادہ کر دیتی ہے اور اُس کو یہ گمان ہو جاتا ہے کہ اگر وہ بھی ان کی طرح عمل کرے گا تو ان کی نگاہوں میں اُس کی قدر و منزلت بڑھ جائیگی۔ اور یہ سمجھ کر ان میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہو گیا ہوتا، اور پھر جب عقل نشوونما پاتی اور قوت فیصلہ مضبوط ہو جاتی تو شاؤ و نادری ایسا ہوتا کہ وہ ان دونوں کا عادی بن سکتا۔ اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مرقی مل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طینت مربی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

## وراثت اور ماحول

قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں۔ اور بعد میں "تر بیت" اُن کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے لیکن علم جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی شخص عالم وجود میں جسم، عقل، اور خلق سے اعتبار سے ساوی پیدا نہیں ہوتے اور اشخاص میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی ہلکا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متباہن کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا مبنی اول وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت | فطری قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ کیلئے؟ ہوتی ہے، اور اصل سے اسی جیسا ثمرہ و نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے ہم بچوں



کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آبا و اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے پھر بھی اُن کے کچھ نہ کچھ خصائص فروع میں ضرور پائے جاتے ہیں اور خصوصیات کا اصول سے فروع کی طرف منتقل ہونا اسی کا نام "وراثت" ہے۔ قانونِ وراثت کا ثبوت تو اجمالی طور پر اُن قوانینِ صمیم و ثابت میں سے ہے جن کا انکار ناممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اگرچہ اس موقع پر علماء کے درمیان سخت اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں وراثت چلتی ہے، اور کن میں نہیں چلتی اور کس قدر وراثت کا اثر ہوتا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ اس میں بھی شک نہیں کہ بعض قوانینِ وراثت ابھی تک اس قدر پوشیدہ ہیں کہ علم تا حال اُن کا اکتشاف نہیں کر سکا۔

تاہم اب اس نظریہ کی تفصیل ہم اُن انواع و اقسام کے تذکرہ سے کرنا چاہتے ہیں جن میں وراثت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔

انسانی خصائص | انسان ہر جگہ اپنے اصول سے صفاتِ مشترکہ کا وارث بنتا ہے جیسے شکل میں وراثت | حواس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ۔ اور یہ صفات اُس میں سلاسل بعد نسل وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اُس کو وراثت میں ملتی ہیں انسان اُن تمام امور میں غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہ جاتے ہیں۔

قومی خصوصیات | ہر ایک قوم کے خصائل و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو اُن کو سلف سے خلف تک وراثت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بنا کرتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ اُن کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس اجناسِ بشری کے امتیازات کے ماہرین نے اس کی تصریح کی ہے۔

دیکھیے حبشی، نفل، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور ان سے بالاتر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکارے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ مشرقی ہے یا غربی، انگریز ہے یا فرنچ۔ اسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلاشبہ ہر قوم میں جُدا جُدا امتیازی صفات عقلی و خلقی موجود ہیں۔ یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ و تخمینہ بتاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا ورثہ پاتا ہے مگر ان صفات سے وہ صفات خصوصیات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیاری طور پر پیدا کر لی ہیں بلکہ ہماری مراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آباء و اجداد کے طبائع و تقوٰات سے اسی طرح حصّہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو ان سے ورثہ ملتا ہے۔ اسی لیے یہ مقولہ مشہور ہے کہ:

”اگر تندرست و خربہ بچہ چاہتا ہے تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کر۔“

اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے۔

”میں اُس میں کم خوابی اور سرگراں نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے“

اس لیے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں

بن جاتا، بلکہ اُس کے مجموعہ عصبی کے ساتھ ان صفات کا جو کہ اُس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں

ملے ہیں۔ بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع درحقیقت ہماری اسلاف کی طبیعتوں ہی

کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ معقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی تمام صفات کا

تمام وکمال وارث ہوتا ہے۔ اس لیے کہ کبھی ماں باپ کے اوصاف طبعی میں سخت اختلاف ہوتا ہے۔ باپ مثلاً —، اور بے وقوف ہے، مگر ماں بہادر، اور عقلمند ہے تو کس طرح اولاد میں دونوں کے اوصاف کا تمام وکمال اجتماع ہو سکتا ہے؟

لیکن کوئی علم یہ نہیں بتا سکتا کہ پسر کو وراثت میں والدین سے جو متضاد صفات ملے ہیں اُن کے باہمی امتزاج سے اُس کو کس سے کس قدر حصہ ملا ہے۔

اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آباؤ اجداد سے اُن کی صفات وراثت میں ملتی ہیں، بچہ کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لیے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اُس کے آباؤ اجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور اُن ہی کی بدولت وہ غیروں سے شکل، صحت، رنگ، رجحانات، طبعی، عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔ اور پھر ”نسل“ ہنسرد کی اپنی شخصی حفاظت کے ساتھ ساتھ اپنی اولاد میں اسی طرح ان خصوصی صفات کو بطور وراثت چھوڑتی ہے۔

اور بسا اوقات یہ وراثت اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں وہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پوتوں کی اولاد میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی اُن میں نہیں پایا جاتا لیکن جب اُن کے لڑکے پیدا ہوئے تو اُن میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں۔ یا ایک تندرست ماں کے قوی و تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکپن ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مر جاتا ہے جو اس کے

آپار واجداد میں سے کسی اوپر نسل میں پیش آیا تھا۔

جب ان امور میں سلسلہ تم کو صاف نظر آتا ہے تو ان ہی پر امور عقلی اور خلقی کے تواریث کو قیاس کر لو لیکن یہ خوب سمجھ لو کہ نظریہ وراثت کی صحت پر جزم یقین کے باوجود ابھی تک اس سلسلہ کے بہت سے قوانین پردہ راز میں ہیں اور علم ان کے اکتشافات کی جدوجہد میں مصروف ہے۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آباء و اجداد سے نشوونما پائی ہوئی طبائع، اور خفہ ملکات کو نہیں پاتے۔ بلکہ ان صفات کی استعداد اور ان کے جزائیم ہم میں موجود پائے جاتے ہیں۔ اس لیے تم نے نہ دیکھا ہو گا کہ سنجبان کے صلب سے کوئی فصیح، حجاج سے کوئی ہلا کو اور نپولین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو لیکن ان کی اولاد میں ان صفات کی استعداد پائی جاتی ہے اور یہی استعداد ہے جس کی نشوونما ماحول کے ذریعہ ہوتی ہے اور اس میں ترقی ہوتی رہتی ہے اور یہی "جو دتِ طبع کی" علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی ہیں اور برسوں کے بعد سامنے آتی ہیں۔ اس کی وجہ ماحول میں نشوونما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آ جانا ہے۔ یہی حال بعض امراض جسمانیہ کا ہے مثلاً گندہ دہنی کا مرض تو لڑکے کو وراثت میں نہیں ملتا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کی استعداد اپنے باپ سے وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو "ماحول" سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے

لے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذهب والفضة خیار کم فی الجاہلیۃ خیار کم فی الاسلام۔ (یعنی نبی ﷺ) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح ہیں جو تم میں زمانہ جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین ہیں۔



وجود پذیر ہونے کے امکانات پیدا ہو جائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خلقی کا ہے یعنی بچہ اپنے باپ سے غرور، ذلت، اور شراب کی طرف رجحان، وراثت میں نہیں پاتا بلکہ ان امور کی استعداد اُس کو وراثت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔

اور ان ہی استعدادات و جراثیم کے اعتبار سے انسانوں میں وراثت کی مقدار اور صفت

لے اور جس طرح ملکات استعداد کی صورتوں میں وراثت میں ملتے ہیں۔ اسی طرح مجموعہ عصبی اور اُس کی خصوصیات بھی وراثت میں حسب استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعہ عصبی کے اختلاف کے زیر اثر اپنے تاثرات و افعال میں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ لہذا تاثرات عصبیہ کو اپنی رفتار و فعل افعال کے وقت مقاومت اور مقابلہ سر دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹھے) سے گذر کر دوسرے عصب پر اُس کا گذر ہو رہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدہ و ضعف کے اعتبار سے مختلف انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔ بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر جب اُن میں نفوذ کرتا ہے تو وہ اُن کو متاثر کرنے میں عرصہ دراز تک مشغول رہتا ہے اور جلد اثر نہیں کرتا۔ اور اس قسم کی عادت اُن اشخاص کی ہوتی ہے جو موٹی سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں۔ مگر یہ مستقل مزاج اور بردبار ہوتے ہیں۔ ان سے نہ کوئی اچنبھے کا کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی بڑا کام۔

اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور ان کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوت مقاومت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقیل و نیم ذکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور کبھی بڑے بڑے کام کر گذرتے ہیں، زور و رنج اور ریاست میں نڈر اور بے باک ہوتے ہیں، چلتے ہیں کہ اپنے ماحول کو اُن کی آن میں متاثر کر لیں اور اُس پر چھا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اس جماعت میں رخت و بلندی عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

اور جس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ فقط استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاج عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آباء و اجداد سے مزاج عصبی کا مرض وراثت میں (بقیہ صفحہ ۵۲)

میں اختلاف ہوتا ہے۔

مثلاً (ا) میں حُب ذات ساٹھ درجہ اور خوف پینتالیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُب ذات اسی درجہ اور خوف بیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور مقدار وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ا) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملک کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی ہے کہ وہ دوسرے (ملکات) کو بالکل مضمحل اور پست کر دیتی ہے۔

سقراط ہی پر غور کیجیے کہ اُس میں حُب جستجوئے معلومات و بحث اس قدر نشوونما پائے ہوئے تھے، اور اس قدر زیادہ تھی کہ دوسرے (ملکات) کے اُبھرنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی۔ (علیٰ ہذا القیاس)

کبسی صفات | علماء میں اس بات پر قریب قریب اتفاق کے باوجود کہ بنیادی صفات جسمانی ہوں، یا عقلی و مجملی۔ وہ اصول سے فروع کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہیں، انسان میں کبسی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو وراثت میں نہیں ملتیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱) نہیں پاتی بلکہ صرف اس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد اور نسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں ایک ماہر فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بلید، تیسرا الخ گوشا ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین و اعظم قوم یہ سب قوتِ افعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضر بننے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں ڈارون، مارک، ہربرٹ اسپنسر شامل ہیں یہ خیال ہے کہ ایک معین حد تک کسی اوصاف میں بھی وراثت کو دخل ہے۔ اس لیے ایک شخص اگر کسی اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اُس کا لڑکا بھی اُس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو نیچے بنیادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اُس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اُس جیسا عالم و صاحبِ اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمالِ حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اُس کا بچہ بھی محروم رہے۔

مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور اُن کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اُس کی اولاد میں وہ صفات وراثتہً نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اُس کے کسی حرکات سے طاری ہوتے ہیں وراثت سے جدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اُس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ تنہا وراثت ہی تخلیق و تکوین انسانیت کے لیے عامل نہیں ہے بلکہ اُسی کے پہلو میں ایک اور زبردست عامل ”ماحول“ بھی ہے جو اُس کے ساتھ ساتھ عمل کرتا، اور اُس وراثت کی اصلاح و فساد کرتا رہتا ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں مذکور ہے۔

## ماحول

”ماحول“ اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشو و نما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول مٹی، اور جو (خلا) ہے اور انسان کا ماحول شہر، دریا، نہریں

خلا، اور قوم و ملت ہے۔ اس لیے کہ انسان کی نشو و نما ان ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طبعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی)۔  
**طبعی ماحول** | طبعی ماحول کے متعلق افلاطون کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس کی شرح و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے۔

در اصل جاندار جسم کا ”منو“ بلکہ اُس کی ”حیات“ اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گزارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لیے سازگار نہ ہو تو کمزور ہو جائے یا فنا ہو جائے۔ لہذا ہوا، روشنی، خلا، کانیں، شہری زمینیں، اور زمینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بننے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خلقی حالت پر اثر پڑتا ہے اور یہ سب چیزیں اُن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جاندار جسم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا مدد و معاون نہ بنے تو جسم کا نشو و نما رک جاتا ہے، کیونکہ حقیقتاً جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے باہمی اشتراک ہی کا نام ہے اور یہی حال حیاتِ عقلی کا ہے کہ عقل اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیاتِ عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ عقل کی بقا و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چار جانب محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے :-

”مورخین نے عہدِ قدیم سے اقلیموں اور تمام جغرافیائی چیزوں کے متعلق یکانی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیرات کا



کس قدر عظیم الشان دخل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت اُمّی میں سات بلند پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی جھلس دینے والی شفا میں، اور امریکہ میں زرخیز و شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث پر پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا، اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر ایک پیس کے ماحول کو نیو انگلینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے، یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کرو گے کہ اس تبدیلی ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر پیدا ہو جائیگا۔ اور اگر ہم یہ کہیں تو بجا نہ ہوگا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اُس کی صفات کی تعیین و تحدید میں فی الجملہ دخل ہے، اور اُس کے ذریعہ یہاں تک بھی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، کاہل ہے یا چست، وحشی ہے یا متمدن۔“

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اُس کو اپنی عقل اور اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاحِ حال کے لیے ماحول کو بدل ڈالنے، یا اُس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے۔ یا یوں کہہ دیجیے کہ موردنی صفات اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لیے ہر طرح قطع و برید کر سکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی و ناکامی جیات کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنی

ماحول سے اور اُن اشیائے جو اُن کا احاطہ کیے ہوئے ہیں خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں؛ تاکہ وہ اُن کو اپنے لفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لیے تیار کر دیا جائے۔

اجتماعی ماحول | ماحول کی دوسری قسم اجتماعی (روحانی) ہے، یہ اُس نظم اجتماعی کا نام ہے جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت، شاعری، دینیہ، معتقدات، افکار، عوت، رائے عامہ، مثل اعلیٰ، لغت، ادب، فن، علم، اخلاق اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو مدنیت و تمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر تمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبیعی (مادی) ماحول کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اُس کو تمدن کی ہوا لگتی ہے اور وہ اُس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سرایت کرنے لگتا ہے، اور وہ آہستہ آہستہ اُس پر اپنا زبردست تسلط جما لیتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاح حال کے لیے کسی قسم کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جاسکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے نفس کو معتدل حالت پر لاسکے۔

پس اگر وہ اُس اقلیم کا باشندہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ رہنے کے لیے باریک اور سپید لباس اختیار کرے گا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص اسلوب کا لحاظ رکھیگا جن سے فضا میں خشکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لیے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائیگا، اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کرے گا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں

طبعی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس گم شدہ قوت کا بدل پیدا کرے گا۔

غرض انسان حسبِ توفیق عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے باوجود ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسب حال ماحول بنانے میں اقدام کرے، اور اپنی جدوجہد سے اُس کو عالمِ وجود میں لے آئے۔

اور طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جاتے ہیں یعنی انسان یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ ترقی کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کو کمزور کر دے اور اُس کو آہستہ آہستہ فنا کر دے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زرعی اور بخیر زمین میں لگی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی فنا کر دیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول ان کو ترقی دیتا، اور نشوونما میں مدد کرتا رہتا ہے اور آخر کار یَنْبُتٌ مِّنْ کُلِّ شَرِیْحٍ کا سماں پیدا کر دیتا ہے۔

والبلد الطیب یخرج نباتاً باذن اور پاک و زرخیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبز یا  
ربہ والذی خبت لا یخرج الا نکلا اگاتی ہوا و بخرونا کارہ زمین میں نکلی چیز کے  
(اعراف) علاوہ کچھ نہیں اُگتا۔

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشوونما عمدہ ماحول یعنی اچھے مکان، ترقی پذیر مدرسہ، معذب و شائستہ رفقاء کے درمیان ہو، ... اور انصاف پسند قانون اُس پر حکمراں ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشوونما عمدہ اور

لے اور اگاتی اُس میں ہر ہر رونق کی چیز۔

اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد بن جانا سترین قیاس ہے اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا سبب بھی اکثر ماحول ہی ہوا کرتا ہے۔  
افلاس، سائلوں اور یرغاجوں کی بہتات و بد خلقی، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں۔ اور نظام اجتماعی کی بیشتر خرابیاں غیر مناسب رہائش میں نشوونما پانے ہی کی بدولت عالم وجود میں آتی ہیں۔

اسی لیے تم دیکھو گے کہ چوری کے مجرم، نا اہل و ناکارہ اشخاص، اور بازاری اجلاں لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں اور عمدہ مدارس کی تعلیم سے محروم ہیں، اور یونہی بُری صحبتوں میں چھوڑ دیے گئے، اور اُن کا یہ بُرا ماحول برابر اُن میں اثر پیدا کرتا رہا۔

وراثت اور ماحول | یہ بات تو شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں جاندار کے درمیان علاقہ جسم کی قدر و قیمت بتاتے، اور اُس کی کامیابی و ناکامی کی تحدید و تعین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبت کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لیے علماء نقد و تبصرہ نے اسی موضوع کو بحث و مباحثہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے سرخیل فرانسس جالٹون اور کارل بیرن ہیں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول (دیتہ) اُس کے مقابلہ میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا رکھتا ہے۔ اُن کا قول ہے کہ۔



”وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کر دی جاتی ہے، اُسی کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطے سے اُس کی عقل کی مقدار معین ہوتی ہے اور نوع انسانی کی ترقی و ارتقاء کے لیے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے وہ زن و شو کے بہترین انتخاب کے ذریعہ وراثت کی اصلاح و بہتری جو اور طبیعی و اخلاقی اعتبار سے جن زن و شو میں صلاح و خیر موجود نہ ہو اُن میں تو والدین متناسل کے سلسلہ کو روکنا ہے“

اور اکثر علماء و اجتماع و حیات، اور بعض جدید علماء کا خیال ہے کہ نوع انسانی میں تاثیر وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھانا حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے۔ اس لیے کہ اکثر جسمانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اتنی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی ہنر و سرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی اُن کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے۔ نیز بچہ شروع ہی سے صاحب عقل سلیم اور قابل نشو و نما و حسن استعداد سے مزین پیدا ہوتا ہے اور یہ وراثت کی سخاوت سے ہوتا ہے، مگر ان عطایا و الہی کی ترقی و تربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر شریز اور ذلیل انسانوں کے اُن اسباب ردیہ و خبیثہ کا ازالہ کر دیا جائے جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ جرائم کا تعلق وراثت سے ہے یہ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ زیادہ تر ماحول کے نتائج ہیں۔

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو گا کہ بازاری اور بد اخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپن ہی میں بُرے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو اُن کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حسنِ عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اُسی خراب

اور فاسد ماحول میں گھرے رہیں تو نہایت متمدن اور سرکش مجرم بن جاتے ہیں۔ اسی لیے بعض علماء اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

”آبا، واجداد کی برائیوں کا اولاد پر ایسی حالت میں کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ اُن کی ولادت و تربیت تو اُن کے آبا و اجداد کے عمدہ ماحول کے وقت ہوئی ہو اور اُن کے آبا و اجداد میں ذلالت و رکاکت بعد میں پیدا ہوئی ہو۔“

اور اگر سقراط، فلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشوونما پاتے جس سے اُن کی عقل میں حیرت زان نشوونما اور ترقی ہوئی تو ہرگز فیلسوف اور حکیم وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن امور کو وراثت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے ”اگر باریک بینی سے کام کیا جائے“ تو بیشتر اُن میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پرینگے۔ خصوصاً جن کو تم وراثت اجتماعی کہتے ہو یعنی اُمت کے لیے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ تو یہ سب امور افرادِ قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور اُن کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلف سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔

بہر حال حسب اختلاف اقوال وراثت اور ماحول دونوں میں سے جو بھی کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خلقِ انسانی میں پوشیدہ اور اُن پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے ”میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اسی طرح بیکار ہے جس طرح سوچ کر نوں کے بغیر مفید ہے اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و وراثت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں اگر دونوں میں سے

کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلیگا، اور دونوں ایک دوسرے کے ذریعہ بڑھتے اور ترقی پاتے ہیں اور ماحول ”کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے“ اس کی قدرت نہیں رکھتا کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کر سکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف حکیم بنا سکتا ہے۔ اور نہ ایسے شخص کو جو کہ ہاتھ کی نرمی سے کلیتہً محروم ہو مصور بنا سکتا ہے، ہاں البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر نشو و نما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے مطابق اُس میں صلاحیت پیدا کر دے۔

اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ وراثت اور ماحول کو کسی باریک بنے باریک آلہ سے بھی وزن کیا جاسکے اور اُن کے درمیان کوئی مہین سے مہین نسبت مقرر کی جاسکے۔

## ارادہ

اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ اعمال کی دو قسمیں ہیں ایک غیر ارادی کہ جن میں ارادہ کو مطلقاً دخل نہ ہو جیسا کہ حرکات قلب کی ضربیں، سانس کا چلنا، اور ہضم کا عمل۔ اور دوسرے ارادی یعنی وہ اعمال جن میں ارادہ کو دخل ہے اور وہ ہی اُن کے وجود کا سبب ہے جیسے کہ کتابت و خطابت۔

اور اعمالِ عادیہ مثلاً رفتار، ادائے نماز، پڑھنا وغیرہ، تو یہ اپنے وجود میں آنے کے لیے تو ارادہ کے محتاج ہوتے ہیں۔ مگر جب یہ شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج نہیں رہتے۔

اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ عملِ ارادی کی ایک مثال بیان کریں اور پھر اُس کی تحلیل کر کے یہ بتائیں کہ اس میں ارادہ کے لیے کونسی جگہ ہے۔ فرض کرو کہ تم کتابت میں مشغول ہو

تم نے طے کیا کہ کتابت کو ختم کرو، اور کھانا کھانے کے لیے دسترخوان پر بیٹھو سو اگر ہم اس عمل ارادی کی تحلیل کریں تو اس کو حسب ذیل اشیاء پر مشتمل پائینگے۔

(۱) بھوک کی تکلیف کا احساس۔ یہی احساس و شعور جو اس وقت تکلیف و الم کے لیے ہے اور بعض صورتوں میں لذت و راحت کے لیے، دراصل اعمال کی اساس و بنیاد ہے۔ کیونکہ جب تک اس کا وجود نہ ہو عمل کا وجود ناممکن ہے۔

(۲) کھلنے کی طرف میلان۔ جو گذشتہ حیرتوں کی لذت اور موجودہ بھوک کی تکلیف میں اس کے وصل کے تصور کی بدولت پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ واضح رہے کہ یہ میلان غیر ارادی شے ہے اس لیے کہ بسا اوقات انسان کا مطلق ارادہ نہیں ہوتا، مگر پھر بھی یہ میلان طبعی موجود ہوتا ہے۔

اور بہت سی مرتبہ متعارض میلانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی مثال کو لیجیے۔ انسان کا میلان کبھی ایک لمحہ میں کھلنے کی طرف ہو جاتا ہے جبکہ وہ شکم سیری کی لذت کا تصور، اور بھوک کی تکلیف کا احساس کرتا ہے۔ اور اس لمحہ کے قریب ہی فوراً کتابت کرتے رہتے یہی طبیعت مائل رہتی ہے کیونکہ وہ اس لذت کا تصور کرتا ہے جو اس موضوع کے پورا ہونے پر اس کو محسوس ہوتی ہے جس کی وہ کتابت کر رہا ہے اور اس کے ناقص رہ جانے کی تکلیف کو محسوس کرتا ہے۔ اس حالت کا نام ”حالت تروی“ ہے

(۳) اور یہ (تروی) وہ کیفیت ہے جس کی بدولت انسان دو قسم کے میلان یا متعارض میلانات کے درمیان متردد رہتا ہے، اور مختلف میلانات کے نتائج کے درمیان موازنہ کرتا ہے۔ (۴) اس کے بعد مختلف میلانات میں سے ایک ترجیح پا جاتا ہے اور عقل ان میں سے ایک کو قبول کر لیتی ہے۔ اور باقی کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کو میل متغلب ”رغبت“ کہا



جاتا ہے۔

بعد ازاں غم اور غم اور غم کا درجہ آتا ہے اور اسی غم کا نام ارادہ ہے اور اس کے بعد عمل وجود پذیر ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی ضروری بات نہیں ہے کہ عمل ہمیشہ ارادہ کے بعد وجود پذیر ہو ہی جایا کرے۔ اس لیے کہ انسان جب ارادہ اور غم کرتا ہے تو قریب و بعید دونوں قسم کے امور کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر اُس کا غم و ارادہ ایسی شے سے متعلق ہے جو

(عاشیہ تعلقہ صفحہ ۶۲) یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ ”میلانات میں سے کونسا میلان غالب ہوتا ہے۔“ مثلاً مذکورہ بالا مثال میں کبھی انسان عمل کتابت جاری رکھنے پر مائل ہوتا ہو اور کبھی ختم کر کے کھانا شروع کرنے پر۔ اب بتائیے کہ ان دونوں میں کونسا میلان غالب ہوگا؟ اس سوال کا جواب بعض علماء نفسیات نے دیا ہے کہ ہر ایک میلان مخصوص نفسیاتی حالت کا تابع ہوتا ہے۔ یعنی کتابت کی طرف جو میلان ہوتا ہے وہ نفس کی خاص حالت کے تابع ہے، اور کھانے کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ نفس کی دوسری خاص حالت کے زیر اثر ہے۔ اور اصطلاح میں نفس کی اس حالت کو ”جھان میل“ یا ”عالم رجحان“ کہا جاتا ہے۔ اور نفس کے حالات میں اکثر ایک زمانہ گزرنے پر تغیر و تبدل پیدا ہوتا ہے اور کبھی اچانک و یکبارگی بھی انقلاب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک انسان عالم فرح و سرور میں مست ہے اچانک اپنے دوست کی موت کی خبر وحشت اثر سناتا ہے اور غمزدہ و رنجیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ یا یوں سمجھو کہ ایک انسان لڑا بالی پن، اور کبر و نخوت میں گزار رہا ہے۔ لیکن اتفاقاً غلامی و معظت، اور پند و نصیحت کو سن لے اور فوراً ہی اُس کی نفسیاتی کیفیات میں انقلاب عظیم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور ان کیفیات کی ہر ایک دنیا اپنے پیچھے ایک خصوصی میلان رکھتی ہے۔ پس عالم سرور کے پیچھے مثلاً گانا سننے، اور تصاویر کے دیکھنے کا میلان وابستہ ہے۔

اور دنیائے غم کے پیچھے انقباض و خلوت گزینی وغیرہ کا میلان پایا جاتا ہے۔ اور عالم کبر و نخوت کے پیچھے ہوشی و سرمستی کے سامان کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ اگر اس عالم میں اُس پر کسی دغظ و پند نے اثر کیا تو ایک سخت اُس کی حالت میں تغیر و تبدل ہو جاتا ہے اور وہ شراب نوشی سے بیزار ہو کر اعمالِ صالحہ کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یہی حال دوسری مثالوں کا ہے۔

اور ان ہی علماء کا قول ہے کہ میل غالب دراصل اُس میل کا نام ہے جس کا عامل دوسرے امیال و رجحانات کے عاملوں سے قوی تر ہو خواہ وہ عامل خود اپنی ذات میں عامل قوی میں سے شمار ہوتا ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

اس سے قریب تر ہے تو اُس کا وہ ارادہ عمل کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اُس نے چاہا کہ ہاتھ کو حرکت دے اور سامنے رکھی ہوئی کتاب کو اٹھالے۔

اور کبھی ارادہ کا یہ تعلق بعید شے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تو اُس صورت میں کبھی ”ارادہ“ عمل کی صورت اختیار کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا۔ مثلاً اُس نے عزم کیا کہ وہ کل فلاں جگہ ضرور جائیگا، یا اس سال میں لعنت کی فلاں کتاب ضرور ختم کر لیگا۔ پس اگر عزم کا یہ عالم مسلسل اُس پر غالب رہا تو ”عزم“ عمل کی صورت اختیار کر لیگا۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر ”عزم“ عمل کی صورت اختیار نہ کر سکیگا، کیونکہ جو عالم عزم کے وقت موجود تھا وہ آج متغیر و متبدل ہو گیا۔ اور جو صورت کہ ذہن میں ارادہ کے وقت منقش ہوئی تھی آج اُس میں انقلاب نمودار ہو گیا۔ اور اگرچہ عزم تو پایا گیا لیکن جب وقت آیا تو وہ عمل کی صورت اختیار نہ کر سکا۔

بہر حال اس طویل کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عمل ارادی مسطورہ ذیل امور کو شامل ہے۔

۱، شعور (۲، رجحان (۳، تروی (۴، عزم

اور اس کے ”بعد عمل“ کا نمبر آتا ہے جو کبھی وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ ہم اس فقرہ پر ہرگز یہ ارادہ نہیں رکھتے کہ اس بحث پر تفصیلی بحث کریں اور اُس کی دقیق تشریحات کو مؤلف کا کریں۔ اس لیے کہ یہ علم انفس کا کام ہے۔ ہمارا مقصد تو صرف اس قدر ہے کہ اس جگہ یہ واضح کر دیں کہ ارادہ کس شے کا نام ہے۔ تاکہ نفس اعمال اور اُن کے ارادہ کے درمیان انسان کو خلط نہ پیدا ہو اور وہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کر سکے۔

”ارادہ“ ایک ارادہ قوی حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے جس طرح کہ بھاپ یا بجلی قوت کا نام ہے۔ وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اُسی سے اعمال

ارادیہ کا صدور ہوتا ہے۔ اور تمام ملکات و قولئے انسانی سوئے ہوتے ہیں۔ اور ارادہ ہی اُن کو بیدار کرتا ہے۔

پس ایک صنّاع کی مہارت، مفکر کی قوتِ عقل، عامل کی ذہانت، عضلات کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و نالائق امور کی معرفت، ان تمام اشیاء کا حیاتِ انسانی پر اُس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک کہ قوتِ ارادی اُن کو حرکت میں نہ لائے، اور یہ سب اُس وقت تک بے قیمت ہیں جب تک کہ ارادہ اُن کو عمل کی شکل و صورت نہ پہنائے۔

ارادہ کے دو قسم کے عمل ہوتے ہیں۔ ایک عملِ دافع دوسرا عملِ مانع۔ یعنی ایک یہ کہ ارادہ قویٰ انسانی کو کبھی عمل کی جانب دفع کرے یا حرکت دے، قرات کی جانب یا تائب و خطابت کی جانب مثلاً، اور کبھی اُن کو حرکت کر روکے اور انسان پر اُس کا قول و فعل حرام کر دے۔

اور قوتِ ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امورِ خیر و شر کی منبع و معدن ہے یعنی تمام فضائل اور رذائل ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں پس سچائی، بہادری، اور پاکدامنی یا تو اُس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قولئے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے بڑھاتا اور حرکت دیتا ہے یا اُس ارادہ سے جو اُن قویٰ کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو رذائل میں شمار ہوتے ہیں

لے کاؤنٹ نے علم الاخلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے :-

”دنیا، اور ماوراءِ دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے یہ کہا جائے کہ یہ طیب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت، اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادہ طیبہ تو بغیر کسی شرط و قید کے طیب کہا جاتا ہے، اور یہی کاؤنٹ کہتا ہے کہ

**قوتِ ارادہ** | ارادہ قوی سے ہماری یہ مراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کی طرف وہ رخ کرے اُس کو گزرے خواہ کتنی ہی دشوار گزار مرحلے اُس کی راہ میں رکاوٹ ڈالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت و قدرت کے مطابق موانع کی تذلیل و تحقیر میں ممکن سعی اور جدوجہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اپنے رخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبتوں سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ قوی ارادہ ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور حلیل القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھتے ہیں تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لیے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلتے ہیں۔

بلال حبشیؓ، صہیبؓ، رومیؒ، سلمان فارسیؒ، سعید بن جبیرؒ، احمد بن حنبلؒ، ابن تیمیہؒ، احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسماعیل شہید اور محمود الحسنؒ جیسی بزرگ مذہبی استقلال اور جراتِ حق کی روشن تاریخ میں "قوتِ ارادی"

ارادہ، ایک جوہر کیا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے؟ اور یہاں یہ تمیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے یعنی مجرد رغبت یا یوں کہو کہ مجرد تمنا و خیر نہیں ہو سکتی۔ اس لیے بعض کا قول ہے کہ "جنہم مقاصد طیبہ کی وجہ سے بھر پور ہے"، اس لیے کہ مقاصد طیبہ جب تک عزم و سعی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہونگے اُن کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادہ طیب سے ہماری مراد یہ ہے کہ جس عمل کو انسان خیر سمجھے اُس کے کرنے پر عزم مصمم رکھے اور اس عمل کے وجود پذیر ہونے کے لیے جہاد و سعی ہم کرے۔ اور اس طرح اگر ارادہ طیبہ، عمل کی صورت اختیار کرے تو اس عمل کو عمل طیب کہا جائیگا خواہ اُس سے بڑے نتائج ہی کیوں نہ وقوع پذیر ہوں۔ لہذا عمل خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عمل طیب بغیر ارادہ طیب کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عمل طیب کبھی نتائج بد پیدا کرے اور عمل قبیح دوسرے عالموں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کر دے۔ تو جب ہم اخلاقی حکم پر کلام کریں گے تب اس مسئلہ پر روشنی ڈالینگے۔



کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم دردانا جب کسی کو اپنے عمل میں بزدل و نامرد دیکھتا تو کہا کرتا ”تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا“ اور نپولین کے کانوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کریمہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ ”میں نہیں جانتا“ ”مجھ میں طاقت نہیں ہے“ ”محال ہے“ جب وہ ان کو سُنا تو چیخ اُٹھا۔ ”تو جانتا ہے“ ”عمل کے لیے قدم بڑھا“ ”سعی کر“ یہی وجہ ہے کہ اُس کی زندگی بلندِ ارادہ کے مظاہر میں سے ایک بہت بڑا منظر ثابت ہوئی۔

اُس سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پہاڑ تیرے لشکر کی راہ میں سرِ بفلک کھڑے ہیں“ نپولین نے جواب دیا ”عنقریب عداوتیں اور مخالفتیں مٹ جائیں گی“ اور اُس کے بعد اُس نے اپنے لیے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اُس کی قوتِ ارادی اور قوتِ روحی اُس کے ماحول کو موثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ میں اپنے افسروں کو مٹی کا بنا دوں گا“ اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی رُوح افسروں کی رُوح میں اپنی قوتِ ارادی سے ایسا نشاط اور ایسی قوت پیدا کر دیگی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہو جائیں گے اور ان میں کسی قسم کا ملال خاطر باقی نہیں رہیگا۔

ارادہ کے امراض | اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسم انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) ضعیفِ ارادہ۔ یہ کہ تم میں یہ طاقت نہ ہو کہ تم خواہشات اور شہواتِ نفس کی فطرت

کر سکو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشعل کرنے والے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں

تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، شراب نوشی، اور جو ایسی خبیث عادتوں کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور اس کے مظاہر میں سے یہ نمایاں بات ہوتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا ہے، اور اُس کا کرنا ازل میں ضروری جانتا ہے، اور اُس کے کرنے پر غم کرتا ہے پھر اُس کے ارادہ میں کمزوری آتی ہے اور وہ اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیچارگی اور بیکاری کے سپرد کر بیٹھتا ہے

(۲) بُری قوتِ ارادہ یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رُخ نیکوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرمین میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرائم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اُس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے اربابِ خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ ان کی قوتِ ارادی میں استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اُس کا رُخ بُری جانب پھر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اُس کے رُخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر اُن کی قوتِ ارادی خوبیوں اور نیکوں کے لیے اس طرح محکم و مضبوط نظر آئیگی جس طرح بُرائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔

ارادہ کا | ارادہ کے مسطورہ بالا امراض کا علاج بھی مختلف طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔  
 مُعالجہ (۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اُس کو قوی کرنے کے لیے مشق اور مہارت سے اُسی طرح کام لینا چاہیے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی کیا جاتا ہے، اور عقل کو دقیق و عمیق بحث کے ذریعہ قوی و تیز کرنا بھی ممکن ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعیِ بلیغ کے طالب ہوں۔ ارادہ کو قوی بناتا ہے۔ اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔

اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور ستولی ہو جاتا ہے تو اُس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اُس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی ہیکل انسان سخت سے سخت وزرشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور اُن میں مہارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش جو خواہشات و شہوات کی مدافعت اور اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے "ارادہ کو قوی کرنے کی باعث ہوگی۔

(۲) ہم کو چاہیے کہ اپنے ارادہ کو "اپنے غم کے مطابق نافذ کیے بغیر" یونہی گرجوشی کے لیے نہ چھوڑ دیں، اس لیے کہ بے ہنگام گرجوشی اکثر ارادہ کو ضعیف، اور نفاذ ارادہ کے وقت اُس میں سرد مہری پیدا کر دیتی ہے پس اگر ہم کوئی غم و ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ حسب استطاعت اُس کی تنفیذ و اجرا کا بھی قصد کریں اور بغیر سچے قصدِ عمل کے ہرگز اُس کو محض جوش و خروش کے لیے نہ اختیار کیا کریں۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہو اور اُس کا مرض صرف یہ ہو کہ اُس کا رخ "جسراٹم و معائب" کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا یہ علاج ہے کہ اول نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائیں، اور ہر دو کے نتائج سے بخوبی آگاہ کریں، اور اسبابِ خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالیں، اور اس کے لیے اُن کو ضروری ٹھہرائیں اور اُن تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیں جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تا آنکہ اُس (ارادہ) کا رخ خیر کی جانب پھر جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراطِ مستقیم پر پڑ جائے۔ ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کچی پیدا ہو چلی ہو۔ ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے ہمہ قسم کے ذرائع استعمال کرتے ہیں، اور اُس کی کچی کو دور کرنے کے لیے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں۔ جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے

کہ پھر کوئی شے اُس میں کچی پیدا نہ کر سکے

ارادہ کی | جن مسائل میں قدیم وجدیہ عقلا کا انہماک، اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ سے معرکہ آزادی | جدل و اختلاف رہا ہے، اور علماء مذہب اور علماء اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ ”آزادی ارادہ“ یا مسئلہ ”جبر و اختیار“ ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا عامل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کر دے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ ”اخلاق“ جن امور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی نافرمانی کریں؟ کیا ارادہ اقتضا و قدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلنے پر اس طرح مجبور ہیں کہ اُس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا، یا عمل میں آیا، ناممکن ہے کہ اُس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ علتوں کے لیے معلول ہے پس اگر علتوں کا وجود ہوتا ہے تو معلول کا بھی وجود ہوتا ہے ورنہ نہیں؟

اس معرکہ میں حصہ لینے والے دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں ”اور یہ اختلاف قدیم سے رہا ہے اور آج تک جاری ہے“ اسی لیے فلاسفہ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختارِ کل ہے۔ ”اور بعض“ کہتے ہیں کہ وہ ایک خاص راہ پر چلنے کے لیے مجبور ہے اور اس سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہل عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو اُن کے سامنے بھی یہ مسئلہ آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا

”انسان بالکل مجبور ہے اور اُس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں۔ بلکہ قضاوت۔“



جس طرح چاہتی ہے اُس پر نقش کرتی اور اُس کے مطابق اُس میں تصرف کرتی ہے۔

انسان تو متند ہوا میں پر یا دریا کی موجوں میں چھلکے کی طرح ہے۔ اُس کا نہ ارادہ ہے نہ اختیار، خدا ہی اُس کے عمل کو اُس کے ہاتھوں سے کر دیتا ہے۔

ان کے برخلاف دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔

”انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اُس کی قدرت اور اُس کے اختیار میں ہے کہ جس شے کو چاہے کہے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں بے قید اختیار رکھتا،

اور ان دونوں جماعتوں میں سخت اختلاف ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو دلائل و براہین سے ثابت کرتا ہے جس کے بیان کرنے کا یہ عمل و موقعہ نہیں ہے۔

جدید دور علم میں بھی مسئلہ وضاحت و اکتشاف کے میدان میں آیا ہوا ہے اور اس بارہ میں فلاسفہ جدید کی بھی قدیم کی طرح دو راہیں ہیں۔ سبونیوزا، ہیوم، مالبرانش کی رائے جبر کی جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اُس کے ”مختار کل“ ہونے کے قائل ہیں مگر زمانہ حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے۔ وہ یہ کہ بعض اہل جبر مثلاً کروبرٹ اوپن کتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے مگر اُس پر جبر کرنے والے اُس کے ماحول کے اسباب حالات ہیں۔ پس جو شخص مجرموں کی جماعت میں پیدا ہوا ہے اور اُن کے ماحول میں اُن کی باتیں سننا رہتا ہے اور سارا ماحول اُس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اُس کا جرائم پیشہ ہونا لازم اور ضروری ہے۔ اور ہرگز اُس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے تو نہ ہو۔

۱۔ فرقہ اسلامی میں اس فرقہ کا نام جبریہ ہے۔ ۲۔ ان کو قدریہ کہتے ہیں۔

۳۔ الفرق بین الفرق اور دیگر کتب علم کلام میں یہ بحث قابل مطالعہ ہے۔ مؤلف

اور جو شخص پاک "ماحول" میں پیدا ہوا، صالح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اُس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے اسی لیے ڈاکٹر "آون" کو اصلاح انسانی کے لیے بہت زیادہ اہتمام اس بارہ میں رہا ہے کہ اُن اسباب و علل اور اُس ماحول کی بہتر سے بہتر اصلاح کی جائے جن کے درمیان انسان گمراہ ہوتا ہے۔ اور اس بات کی طرح اس نظریہ کی مخالفت میں دوسری جماعت بھی حد سے آگے متجاوز ہے اور اُس کا نظریہ یہ ہے کہ۔

"انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب اور ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید و پابند نہیں ہے"

اس سلسلہ میں ہماری رائے یا ہمارا رجحان طبع یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبر مطلق اور آزادی مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے۔  
 فی الجملہ مجبور اس لیے ہے کہ ارادہ دو عالموں کا تابع و نیازمند ہے۔ عامل نفسی اور عامل خارجی۔ عامل نفسی سے مراد وہ وراثت ہے جو اُس کو آبا و اجداد سے نسلاً بعد نسل ملی ہے۔ وہ انسانی ارادہ کو یقیناً ایسی شکل خاص میں ڈھالتی ہے کہ ارادہ کو اس سے گلو خلاصی ناممکن ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تم کو یہ حکم دے کہ اپنے دشمن کو محبوب بنا لو، تو یہ امر تمہارے احاطہ قدرت سے باہر ہے اس لیے کہ یہ "ملکہ حب ذات" کے قطعاً منافی ہے۔

لیکن اگر وہ یہ حکم کرے کہ تم اپنے دشمن پر قہری اور دست درازی نہ کرو تو اس کا امتثال تمہاری قدرت و استطاعت میں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین (ریکارمرس) کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اس لیے کہ جس قسم کا اصلاحی نظریہ انہوں نے پیش کیا وہ محض خیالی ثابت ہوا اور کسی طرح موروثی ملکات طبعی کے ساتھ اُس کا جوڑ نہ لگ سکا۔

جیسا کہ ایک جماعت نے یہ کوشش کی کہ افراد کی ملکیت کا ایک دم خاتمہ کر دیا جائے اور ملکیت عامہ (اسٹیٹ کی ملکیت) کو یکجہت اُس کی جگہ دیدی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ اُس کے قطعاً خلاف جو صدیوں اور قرونوں سے لوگوں میں دراشتِ طبعی کے ذریعہ ملکِ خاص کی جانب رجحان و میلان کی صورت میں رہا ہے۔

اصلاحِ وہی کامیاب ہے جو ملکات و قویٰ طبعی کے مناسب حال ہو، اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکاتِ طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کر دے۔

اور عاملِ خارجی، قوتِ تربیت اور ماحول کا نام ہے اور ان امور کا نام ہے، جن کے متعلق علماءِ علم الاجتماع نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان (بڑی حد تک) اپنے اعمال میں اُن اعمالِ اجتماعی سے متاثر ہوتا ہے جن کے درمیان وہ زندگی بسر کرتا ہے۔

تو یہ دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا ٹھپہ لگاتے ہیں، اور اُس کو ایک حد تک مقید کرتے ہیں۔ اور اس کے لیے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور ہم کو یہ قدرت دیتے ہیں کہ ہم یہ بتا سکیں کہ انسان (جس کے اخلاق متکون ہو چکے ہیں) عنقریب کو نسا عمل کرنے والا ہے یہ تو اُس کے فی الجملہ جبر کی تفصیل تھی اب فی الجملہ اختیار و آزادی کو لیجیے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ ملکہِ طبعی، ماحول اور تربیت انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں اختیار کی قوت باقی ہے۔

اور اگر انسان مجبور محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیا میں کسی قسم کی بھی اُس کو آزادی حاصل نہ ہوتی تو پھر اُس کو اخلاق کا مکلف بنانا، اور اُس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا، عبت اور فضول ہو جاتا۔ اور پھر ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذم کے کوئی معنی

ہی نہ رہتے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ خیر بھی ہے۔

## عمل کے باعث اسباب

### اثر و ایشار

باعث | باعث، دو معنی میں استعمال ہوتا ہے کبھی اُس شے کے لیے جو ہم کو عمل کی جانب کے معنی حرکت میں لاتی ہے۔ اور کبھی اُس "فائت" کے لیے جس کے حاصل کرنے کی خاطر اُس عمل کو کیا جاتا ہے، اور جو حقیقت ہم کو عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

پس اگر باپ اپنے بیٹے کو مارتا ہے تو پہلے معنی کے اعتبار سے تم یہ کہو گے کہ اس مار کا سبب غصہ ہے۔ اسی نے اس عمل پر اُس کو آمادہ کیا۔ اور دوسرے معنی کے لحاظ سے کہا جائیگا کہ اس (مار) کا مقصد لڑکے کو باادب بنانا ہے، اور باادب بنانے کی غرض سے ہی عمل وجود میں آیا ہے۔

یا اگر ایک مفلس فقیر پر تمہاری نظر پڑے اور تم اُس کو کچھ دو تو کبھی تم یہ کہو گے کہ میری اس عطا و بخشش کا باعث شفقت و رحم ہے۔ اور کبھی کہو گے کہ اس کا باعث فقر کی حاجت کا سد باب ہے۔ تو شفقت باعثِ رافع اور حاجت کا سد باب باعثِ غائی کہلائیگا۔ اور جن وجوہ کی بنا پر یہ اخلاقی باعث زیادہ سے زیادہ قابلِ توجہ ہے وہ اسی دوسرے معنی "باعثِ غائی" کے لحاظ سے ہے۔ اور یہی معنی ہیں جن سے ہم بحث کرنا چاہتے ہیں

کیا لذت ہی ہمیشہ | ایک جماعت کا خیال ہے کہ لذت کا حصول ہی وہ غایت ہے جس کی بناء باعث ہوتی ہے | ہمارے قصد و ارادہ کا رخ رہتا ہے۔ یا یوں سمجھیے کہ لذت ہی ہمیشہ عمل کے لیے باعث بنتی ہے۔ بتام اس کے متعلق یہ رائے رکھتا ہے :-



خدا نے انسان کو لذت و الم دونوں کے زیر فرمان بنایا ہے۔ اس لیے ہم اپنے تمام انکار میں انہی دونوں کو اپنا مذہب بنائے ہوئے ہیں، اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا یہی دونوں مرجع ہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اُس نے اپنے نفس کو ان دونوں کے اثر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کرتا ہے؛ کیونکہ انسان کا مقصد وحید — ایسے وقت میں بھی جبکہ وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوڑتا اور سخت سے سخت الم کو قبول کرتا ہے — طلب لذت اور ترک الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت بنتی ہے، اور کبھی اُس کے علاوہ دوسری چیز۔ وہ کہتے ہیں۔

”واقعات شاہد ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ارادہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

پھر لذت ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف رائے ہیں۔

”کیا محض شخصی لذت اور حُب ذات ہی عمل کے لیے سبب ہیں یا عام انسانوں کی لذت

اور ان کا فہم یعنی ”اجتماعی لذت و مفاد عامہ“ بھی سبب بنا کرتے ہیں؟“

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا قائل ہے یعنی انسان کے لیے طبعی و فطری محاذ

سے حُب ذات اور لذت نفس ہی سبب بنتی ہے اور دوسری کوئی چیز نہیں بنتی۔ اور یہ اتانیت

لے اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ ہمارے اس قول میں ”ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی ہے“ اور اس قول میں ”کے جس چیز میں ہم کو شاں ہیں اُس کا حصول انسان کے لیے لذت کا باعث ہے“ بہت بڑا فرق ہے۔ اس لیے کہ دوسرا جملہ تو محلی اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو چاہنے والے کے لیے لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن پہلا جملہ یعنی ”ہمیشہ لذت ہی باعث عمل ہے“ محلی اختلاف ہے۔

کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی بھلائی کے علاوہ دوسری کوئی بات نہیں دیکھتا۔ اور اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاثیر کو پست اور مضحل کر دے تاکہ اُس کا تعلق مفادِ عامہ اور مصلحتِ عام کے ساتھ قائم ہو سکے۔

ان میں سے بعض کا یہ بھی خیال ہے کہ اخلاق کا کام انسان کے نفس کو اس درجہ تک ترقی دینا ہے کہ وہ یہ سمجھنے لگے کہ اُس کی لذت اور بھلائی جماعت کی لذت اور بھلائی میں مضمر ہے۔ اور جب انسان سے ذاتی مصلحت اور حبِ ذات کا ”جزء“ فنا ہو جائیگا تو عمل کا سبب ذاتی نفع بھی باقی نہ رہیگا۔ اور جب باعث ختم ہو جائیگا تو عمل خود ہی معدوم ہو جائیگا۔

بہر حال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمالِ خیر کی تحلیل میں کنج و کاؤ کے بعد اعمال کا سبب ذاتی منفعت ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں

”وہ انسان اپنے نفوس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے فلاں کام کا باعث اداۃ فرض یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی ناصرو مددگار کا یہ قول کہ اُس کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا اظہار ہے“ یا کسی طیب کا یہ دعویٰ کہ اُس کے عملِ طیب کا باعث مریض پر مہربانی اور اس کی شفا کی خواہش ہے“ وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصلحت مثلاً حصول مال، جاہ اور شہرت ہوتا ہے“

اس مذہب کے قائل میکافیل اور اُس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف دورِ از صدائے حق ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت کی شان پر بھی سخت دھبہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا حُب ذات سے ہرگز تعلق منہر ہے اور اُن سے کسی طرح منفعت ذاتی ظاہر نہیں ہوتی۔ مثلاً والدین کے وہ بہت سے کام جو اولاد

کی منفعت کے لیے صادر ہوتے ہیں یا صلحی و افتبار کے وہ بہت سے اعمال جو خود ان کے لیے اگرچہ انتہائی دکھ اور مصیبت کا باعث بنتے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے ان سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ (فطری اور طبعی اعتبار سے) انسانی اعمال کے لیے کبھی ذاتی لذت و خیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحت عام۔

بہر حال ”عمل“ موثر کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی وراثت سبب بنتی ہے اور کبھی اجول اور اخلاق کا یہ کام بھی ہے کہ وہ ہر دو جانب کو مہذب و مرتب کرے، دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے، اور کسی طرح ان کے درمیان اختلاف و تضاد نہ ہونے دے، اور بعض علماء کا خیال ہے کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ ترجیح ذات کو سہت کر کے انسان کو ایثار کا خوگر بنائے۔

قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اس لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیح نفس کے خلاف جنگ کر کے انسان کو ایثار کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورہ ذیل نصائح ظاہر ہوتا ہے۔

”لوگوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہوئے“

”اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کرو جو اپنے لیے پسند کرتے ہوئے“

”بندہ تمہیں تم سے بہتر ہے“ وغیرہ وغیرہ۔

ابو عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤمن احدکم حتی یحب لاجنہ او قال لجارہ ما یحب لنفسہ (مسلم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ”تم اس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت نہ پیدا کر لو کہ اپنے بھائی دیا فرمایا کہ اپنے پڑوسی کے لیے وہی محبوب سمجھو جو اپنی ذات کے لیے محبوب سمجھتے ہو۔“

ابو عن ابن عمر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ”وہو یدکر الصدقة والتعفف عن المسئلة“ (ابو داؤد) خیر من البید السفلی والبید العلوی المنفقۃ والسفلی ہی السائلۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اور سوال کرنے سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور اوپر کے ہاتھ سے خرچ کرنے والا ہاتھ

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خاکنِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث ترجیحِ نفس اور ایشیاء کا فقدان ہے۔

ننٹلیئر نے ”شرح مذہب افلاطون“ میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے ”جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفیق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انکاری برتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اس سے گلو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو“ اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا ذاتی مفاد کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لیے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، (اسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو ہم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اُس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اُس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ حد سے بڑھ جائے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل علت بن جاتا ہے۔

دیکھئے، انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر شے ہے تو اُس وقت بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا کر دیتا ہے اور وہ حق، پاک، اور جمیل حسین امور تک کے ساتھ بھی بہت بُرا معاملہ کر گزرتا ہے۔

لہذا جو شخص بڑا بننا چاہتا ہے اُس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم سمجھے خواہ وہ اپنی ذات کے لیے ہو یا دوسروں کے لیے۔ ورنہ تو وہ ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ کسی طرح اُن سے نجات نہ پاسکیگا۔

بعض علمائے نفسیات نے ترجیحِ ذات اور ایشیاء کے درمیانی فرق کو اس طرح واضح کیا ہے۔ ہر ایک عمل چکیا جاتا ہے وہ ملکاتِ انسانی کے کسی ایک ملکہ (غریزہ) کی بنا پر کیا جاتا ہے۔



یایوں کہ نتیجے کہ دراصل ہر ایک عمل کا باعث محرک کوئی ملکہ ہوا کرتا ہے۔ اور جو عمل بھی ملکہ کی خواہش پر صادر ہوتا ہے اُس کے حصول کے بعد انسان ایک بہتر لذت کا احساس کرتا ہے، یا اُس میں لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے۔

اب اگر یہ عامل اپنے اس عملِ خیر میں عام مخلوق اور مفادِ عامہ کے لیے لذت یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو اُس کے اس عمل کا نام ایثار ہے۔ اور اگر فقط اپنی ذات اور اپنے نفس کے لیے لذت پاتا ہے تو اس کا نام ترجیحِ نفس ہے۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں دو ملکات سے تعلق ہوتا ہے۔ ایک مخلوق کا اُس کی جانب رجحان، اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساسِ مسرت، پس اگر اُس نے اپنے اس کام کا رُخ ”لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے، اور اُن پر اس سلسلہ میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے“ کی جانب رکھا تو اس کا نام ایثار ہے۔ اگرچہ اُس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل کیا ہے۔ اس لیے کہ ایثار کا مادہ نفس پر مصائب جھیلنے، اور لذتوں کو قربان کرنے ہی پر نہیں ہے بلکہ اُس غرض و غایت پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ انایت ہے اور ترجیحِ نفس ہے۔

بہر حال ہم اگر کسی عمل سے عامۃ الناس کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ ایثار ہے۔ خواہ ہم کو بھی اس سے لذت حاصل ہو اور اگر اُس عمل سے ہمارا مقصد صرف نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ ترجیحِ نفس ہے۔

ترجیحِ نفس اور ایثار کے ہر بڑے اسپنسر کہتا ہے کہ  
متعلق اسپنسر کی رائے ترجیحِ نفس اور ایثار ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ

کیا جائے تو اُس سے مقصد اصلی ضائع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر انسان اپنی لذت ہی کو منشاء بحث بنالے تو یہ حصول لذت کی بدترین راہ ہے۔ کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا محتاج ہے اور یہی حال ایثار کا ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں کے فائدہ کا ہی قصد کرنے لگے تو یہ خود ان ہی کے مصالح کے لیے عظیم ترین نقصان کا موجب ہو گا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کر کے اُس سے بے پروا ہو جائیگا، اور نتیجہ یہ نکلیگا کہ وہ کمزور پڑ جائیگا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور ان کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائیگا۔

(اور یہ کتنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کرے) اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات سے اُس کے تعلق بغیر واقف ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے)

اسپنسر کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیح نفس ہی کا عامل ہونا چاہیے اور نہ محض ایثار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار کریں اور حسب موقع دونوں کو کام میں لائیں۔ امام غزالیؒ ابن تیمیہؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

اور جب کوئی جماعت ترقی یافتہ ہو جاتی ہے تو اس میں ترجیح نفس اور ایثار دونوں متحد اور نیزہ عنصر واحد کے نظر آتے ہیں۔ پس جو انسان ترقی یافتہ جماعت میں سے ہوتا ہے تو اُس کی نگاہ میں ترجیح نفس اور ایثار کے درمیان کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔ بلکہ وہ اپنی بھلائی جماعت کی بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسم کامل کا ایک عضو نظر آتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ — اور ان دونوں میں سے کوئی

دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

## خلق

بعض علماء کے نزدیک خلق کی تعریف ”کسی ارادہ کا عادت بن جانا“ ہے یعنی ارادہ اگر کسی شے کا ہو جائے تو اس کو خُلق ہو جانے کو خلق کہتے ہیں۔ پس اگر ارادہ عطا و بخشش کے عزم کا ہو جائے تو اس عادت کو خلقِ کریم (اچھی عادت) کہا جائیگا۔ اسی کے قریب قریب بعض علماء کا وہ قول ہے جو انہوں نے خلق کی تعریف میں اس طرح بیان کیا ہے۔

”انسان کے رجحانات میں کسی رجحان کا اپنے استمرار و تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا

خلق کہلاتا ہے۔ اور یہی رجحان اگر بہتر اور اچھا ہے تو اُس کا نام ”خلقِ حسن“ ہے“

لہذا اس تعریف کے مطابق ”کریم“ اُس شخص کو کہینگے جس کا رجحانِ داد و دہش دوسرے رجحانات پر غالب آجائے اور شاذ و نادر صورتوں کے سوا جب کبھی اسباب و دواعی پائے جائیں اس میں یہ رجحان ضرور پایا جائے۔

اور تخیل اُس شخص کا نام لکھینگے جس پر جمعِ دولت کا رجحان تمام رجحانات پر غالب ہو اور وہ اس جمع کو خرچ پر فضیلت دیتا ہو۔

اس قاعدہ کی بنا پر نیک اُس شخص کو کہینگے جس پر ہمیشہ عمدہ رجحانات کا غلبہ رہے۔ اور خبیث وہ ہے جس پر ان کے برعکس رجحانات غالب ہوں۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اُس کا خُلق بھی نہ ہو ہو تو اُس رجحان کو خلق نہ کہینگے۔ مثلاً ایک شخص داد و دہش کی جانب مائل ہو اور حسبِ اتفاق کسی کو عطا و بخشش کر دے مگر اُس کا عادی نہ ہو، اور کسی موقع پر جمع و دولت کی جانب اُس کا

اُس کا میلان ہو اور وہ خراج سے ہاتھ رک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بخیل اور وہ کسی مستقل خلق کا مالک نہیں ہے۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحبِ اخلاق نہیں کہے جاسکتے اور اُن کے میلانات و رجحانات کے اندر جلد بلد تغیر ہوتا رہتا ہے۔ انہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہو گئی اور نیک خراج پر آمادہ ہو گئے، اور اگر کسی بخیل سے واسطہ پڑ گیا اور اُس نے بخیل کی طرف متوجہ کر دیا تو ادھر مائل ہو گئے اور بخیل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کبھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

اس تفصیل سے ہماری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ خلق ایک نفسیاتی صفت ہے اور انسان سے جدا کوئی شے نہیں ہے۔ لیکن اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی مظہر بھی پایا جاتا ہے جس کو ”سلوک“ یا ”معاہلہ“ کہتے ہیں۔ اور ”یہ سلوک“ خلق کے لیے دلیل، اور اُس کا ظاہر کرنے والا ہے۔ مثلاً جب ہم مشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص کو داد و دہش سے متصف پاتے ہیں اور وہ ہم کو اُس صفت کا خوگر نظر آتا ہے تو ہم اُس سے یہ دلیل لیتے ہیں کہ یہ شخص کریمانہ خلق کا مالک ہے لیکن ایسا عمل جو کبھی کبھی اور ایک دوسرے اُس سے وجود میں آتا ہو خلق کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اور ارسطو نے عاداتِ طیبہ کے وجود پذیر ہونے کے متعلق — یعنی ایسے پائدار اور قائم خلق کے متعلق جس سے دوامی طور پر اعمالِ حسنہ کا صدور ہوتا رہے — بہت سخت رکھنا اختیار کی ہے۔

بہر حال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اُسی طرح خلقِ حسن ان اعمالِ صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالمِ وجود میں آتے ہیں۔



خُلُق کی تربیت سے امور میں جو خلق کی تربیت اور ترقی کے لیے معین و مددگار ثابت ہوتے ہیں، اُن میں سے یہاں چند اہم امور کا تذکرہ کر دینا مناسب ہے۔

(۱) دائرہ غور و فکر کی توسیع۔ ہر برٹ اپنسر نے خلق کی تربیت کے لیے اس کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، اور یہ صحیح بھی ہے۔ اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رد اُل کا منبع اور معدن بنتی ہے، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہو سکتی۔

تم کو بہت سے انسان بُز دل اور ڈر پوک نظر آتے ہیں سو اگر اس کے اسباب پر تم غور کرو گے تو بیشتر اس کا سبب اُن خرافات کو پاؤ گے جو اُن کے دماغوں میں بھوت پست کے نام سے بھردی گئی ہیں اور بہت سے ایسے غیر متدین اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ ”انصاف“ صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور اُن کا خون بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا نا انصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں۔ اگر فکر کا دائرہ تنگ ہوگا تو پھر اُس سے اخلاق بھی دنی اور پست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم ترجیح نفس (انانیت) کی صورت میں رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالم کا کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دامن فکر، کوتاہی عقل، اور انانیت ان سب کا علاج یہی ہے کہ وہ اپنی نظر کے دائرہ کو وسیع کرے تاکہ اُس کو جماعت میں اپنی ”قیمت“ کا صحیح اندازہ ہو، اور یہ سمجھ سکے کہ وہ جسم (جسمیت) کا ایک عضو (فرد) ہے، اور اُس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ دائرہ کا مرکز ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک ”نقطہ“ کی طرح ہے۔

تنگ نظری انسان کی عقل کو شل اور مغلوج کر دیتی، اور حق بینی سے محروم رکھتی ہے۔ اور عقل

سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو ناقص یا باطل کر دیتی ہے۔ ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور برسبلِ تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں ختمِ مجلس کے بعد ایک طالبِ علم آگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

”آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے رجحانات قلبی کو صدمہ پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کانٹینٹس کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں“

یہ کوتاہ عقلی کی ایک روشن مثال ہے کہ اُس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا کہ وہ یسُئ سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔

اس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکار ہے اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ہماری عبرت کے لیے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جماعتوں کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگ و پیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی ”مذہبی تنگ نظری“ ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ رنگے، فتنہ و فساد قتل و

غارت کو جائز رکھا، اور مذہبِ عیسیٰ پاک اور مقدس شے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طرزِ عمل رہا ہے اس کا

جائزہ لو گے، اور یہ معلوم کرو گے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام کے عادات و اعمال پر کس قسم کا حکم لگاتا ہے؟ تو تم کو معلوم ہو گا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بند نظر آئیگا، اور

اُس کے معاملہ میں ہرگز مصفِ ثابت نہ ہو گا۔ اور بیجا جانبداری کرتا ہوا پایا جائیگا۔ اور قومی

تقصیب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے۔

انسان کو اس گروہ بندی اور جنبہ داری سے اُس وقت تک نجات ملنی مشکل ہے جب تک کہ حقیقت اور واقعیت کے ساتھ اُس کی محبت اس قدر غالب نہ ہو جائے کہ اُس کی اپنی رائے اور اپنی جماعت دونوں کی محبت اُس کے سامنے مغلوب اور حقیقت کے کج دکان میں غرق ہو کر رہ جائے۔

اس حالت پر پہنچ کر البتہ اُس کی نظر وسیع ہو جائیگی، اور اُس کا فیصلہ صحیح ہوگا، اور اُس کے بعد اُس کے خلق میں بہت زیادہ رفعت اور بلندی پیدا ہو جائیگی۔

اچھوں کی دوسری چیز جس سے خلق تربیت پاتا ہے نیکوں کی صحبت ہے۔ اس لیے کہ صحبت انسان تقلید کا بہت عاشق اور حریص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول کے انسانوں کی ہیئت و صورت کی نقل اتا تا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال و اخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک داناکا قول ہے:-

”تم مجھ کو اپنے ہم جلس کا حال بتاؤ تو میں تم کو بتا دوں گا کہ تم کون ہو اور کیا ہو۔“

کیونکہ بہادرؤں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے، اسی

طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہتی۔

لے چند صدیوں سے یورپ کے دیواستبداد نے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جان بھجایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم و استبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قوم کی بھی ”سنگ نظری“ کے باعث صفحہ دنیا پر جو دیں آچکی ہیں۔ اس لیے بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین قومیت و وطنیت کی ”سنگ نظری“ کے سامنے ہر قسم کی سنگ نظریاں پیچ ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اور کوتاہ نظریوں کا نام جمالت ہے اور دور جدید

بہت سے مشاہیر نے کمالِ شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکو کار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے اُن میں اثر کیا اور اُن کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و نامورانِ دنیا میں شمار ہونے لگے۔ (۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ — یہ علاج کی تیسری شکل ہے۔ اس لیے کہ اُن کی ”زندگی“ پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آ جاتی ہے۔ اور اُس کو اُن کی تقلید و اتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قومی ہیرو کی زندگی کے حالات پڑھو جائیں تو ناممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی رُوح ہے جو اُس کے قالب میں بھونکی جا رہی ہے، اور اس طرح اُس کے عِزائم میں ایسی حرکت پیدا ہو جاتی ہے کہ بڑے سے بڑے کام پر خود کو آمادہ پاتا ہے۔ اور ایسا بار بار ہوا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو کسی عظیم الشان رہنما یا جلیل القدر ہیرو کا کوئی واقعہ ہی اس کا باعث بنا ہے ”جو اُس کے سامنے روایت کیا گیا تھا“

اور اس نوع کے قریب قریب ”امثلہ“ اور ”اقوالِ حکمت“ ہیں، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھاتے اور ترقی دیتے ہیں اور ذہن میں اُن کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور ان امثال و حکم میں مجموعہ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطروں میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقدام — تربیتِ خلق کے سلسلہ میں جس علّٰیج کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لیے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوعِ عمل کو مخصوص کرے جو مفیدِ عام ہو، اور اس طرح اُس کو اپنا نصب العین اور منہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لیے



کرے۔ اور عمل کے لیے اس قسم کے مقاصد و غایات بہت ہیں، اور انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق ان میں سے جس کو چاہے پسند کر لے۔ مثلاً بحث علمی یا ملکہ شعری کا کمال، اقتصادی، سیاسی، یا مذہبی سلسلہ میں قومی ترقی میں سعی وغیرہ۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اُس کا عاشق و فدائی کہا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا ہے، اور فضیلت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشوونما کا موقعہ ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکرِ ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضہ ہے۔

(۵) پانچویں تدبیر وہ ہے جو ”عادت“ کے بیان میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ کہ نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنایا جائے کہ جس سے اُس کا زور ٹوٹے اور اُس کو مغلوب کیا جاسکے، اور روزاً ایسا کام کیا جائے کہ جس سے نفس میں اطاعت کی عادت پیدا ہو، اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ اُس وقت تک ہوتا رہے کہ ”نفس“ داعیِ خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعیِ شر کا نافرمان بن جائے۔

### علاج | ارسطو کا کرتا تھا:-

”جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خلقِ حیدر اعتدال سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو اعتدال پر لانے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔ پس اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ قدرے حیدر اعتدال سے بڑھتا ہوا محسوس ہو تو ضروری ہے کہ نفس کو قدرے زہد کی جانب مائل کر کے اُس کمزور کر دیا جائے۔ یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بُرے خلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خیر اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے۔ اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبہ سے

پریشان نہ کرے۔ بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اُس کی جگہ ایک نیا اچھا خلق پیدا ہو جائے، اس لیے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دینا کبھی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا ہے۔ اور یہ احساس پیدا کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں بیکمزور اور ناقص ہے، اور اس طرح اعتناء نفس جاتا رہتا ہے جو بیکمزور ہے اور اگر سابق خلق بد کی جگہ نئے خلق نیک کو پیدا کرنے کی سعی کریگا تو اُس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہوگا اور اُس کے سامنے امید کا دروازہ کھل جائیگا۔

پس اگر کوئی شخص ”شرابی“ ہے تو اُس کو اس سُکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے، اور اس کے لیے اُس کو چاہیے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دھپ کتاب کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اُس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب کر لے، اور اُس کی شراب نوشی کو کسر بھلا لے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو فضول مقامات میں، یا ہول و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اُس کو چاہیے کہ وہ تبدیلی مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار کرے، اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت پیدا کرے۔ اس طرح یقیناً اُس کی ”بری عادت“ اچھی عادت میں تبدیل ہو جائیگی، اور وہ کافی نشاط و سرور محسوس کریگا۔

## وجدان - ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اُس کو بُرے کام سے اُس وقت روکتی ہے جب وہ اُس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اُس کے

”رہے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل کے کرنے پر ہٹ کرنے لگتا ہے، اور اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اِثماً علیہ میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے اثر کو نہ ماننے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہو۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس عمل کو کر گزرتا ہو تو پھر یہ قوت اُس کو اس پر زبرد و توجیح کرتی ہے اور اپنے کیے پر وہ ناام نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو واجب اور ضروری اعمال کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور اگر وہ حکم کے زیرِ اثر اُس کام کو کرنے لگتا ہے تو وہ اس عمل کے دوام و استمرار پر اُس کو بہادر بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی نفرت و بلندی کو محسوس کرتا ہے۔

ایسی آمو و ناہی (حکم کرنے والی اور منع کرنے والی) قوت کا نام ”وجدان“ ”ضمیر“ یا ”کائنات“ ہے۔ اور جیسا کہ تم نے ابھی مطالعہ کیا انسان میں یہی قوت عمل سے پہلے عمل کے ساتھ اور عمل کے بعد کار فرما نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور نا واجب عمل سے خوف دلاتی ہے اور عمل کے ساتھ ساتھ رہ کر عملِ صالح کے اہتمام، اور عملِ بد سے پرہیز پر بہادر بناتی رہتی ہے اور عمل کے بعد اطاعت و فرمانبرداری کی حالت میں راحت و سرور لے کر آتی ہے، اور نا فرمانی کی صورت میں ذلت و ندامت عطا کرتی ہے۔

ہم اس وجدان کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو سینہ کی گہرائی سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی، اور اُس کے نہ ماننے پر خوف دلاتی ہو ہے، اگرچہ ہم کو اُس کے حکم کی تعمیل میں امیدِ جزا، اور اُس کی مخالفت میں خوفِ سزا مطلق نہ ہو۔

غور کرو کہ ایک محتاج کو ایک چیز ٹپڑی ہوئی ملتی ہے، اور اُس کو یقین ہے کہ اُس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اُس کو نہیں دیکھ رہا ہے، اور نہ وہ قانونی دستبرد میں آسکتا ہے، اور اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جا کر اُس کو سونپ دیتا ہے، یا حکومت میں داخل کرتا ہے۔ بتاؤ کہ اُس کو کس شے نے اس پر آمادہ کیا؟ وجدان نے! ضمیر نے! یہاں وجدان یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے۔ وہ انسان کو ادار فرض پر فرض خارجی ثواب و عقاب کی وجہ سے آمادہ نہیں کرتی بلکہ نفس کو..... ثوابِ راحت دینے یا مذمت و ملامت کے عذاب سے محفوظ رکھنے کے لیے کرتی ہے۔

لے بعض علماء کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے۔ ایک صوتِ وسواس اور دوسری صوتِ وجدان۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت و رغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لیے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بھلائی کا رجحان اور بُرائی کا رجحان تو جب کبھی بُرائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر وسواس و اغوا کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر کی جانب پکار رہی ہے اور جب بھلائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو وجدان کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر سے روک رہی اور غیر کی جانب بلارہی ہے۔ اس لیے یوں کہنا چاہیے کہ وسواس شر کی آواز ہے جو خیر کے غالب آنے کے وقت سُنی جاتی ہے، اور وجدان خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آجانے کی حالت میں سُنائی دیتی ہے لہذا صالح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل اور کرم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور ان کی متضاد صفات کے رجحانات کا قلع قمع کر دے۔ مگر یہ قلع قمع شدہ رجحانات ہر وقت اس تاک میں لگے رہتے ہیں کہ کہیں ذرا سا بھی سر اٹھانے کا موقع ملے آجائے تو آپ کو نمایاں کریں، اور انسان کو شر کی جانب ہلکا لیجائیں۔ ان ہی کو وسواس (Temptation) کہتے ہیں۔

اور اس کے برعکس خبیث انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیاتِ تازہ بخشنے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی مفذ سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے، اور بدی کے راستہ پر قائم رہنے سے خوف دلاتے پرتی ہیں اسی آواز کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے پیغاماتِ امر و نہی انسان کے درجاتِ رخصت و بندگی (بقیہ بر صفحہ ۹۱)



وجدان کا | حیوانات میں بہت سے ایسے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں  
نشوونما اور آپس میں اُن عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور اُن کے افراد میں  
سے جو فرد بھی اُن مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا  
ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لیے  
کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چیونٹی، سمند کی مکھی اور گتتا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں۔ ان کو ادا، فرض کے لیے  
ایک قسم کا ادراک طبعی حاصل ہے۔ اور گتتا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اُس کا  
یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر مکھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتا، یا اپنے  
مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گزرتا ہے تو اُس کے بعد ہم اُس کو ایک قسم کے اضطراب  
و قلق میں مبتلا پاتے ہیں، یہ دراصل وجدان ہی کا جراثیمہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے  
اور یہی جراثیمہ اگر اُس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اُس میں بھی نمایاں نظر آنے  
لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان ”فطرۃً“ اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اُس کی تخلیق بھی  
اسی طرح ہوئی ہے کہ اُس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اُس کی جماعت راضی  
اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالف ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

(بقیہ صفحہ ۹۰) کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت ملامت و نفرت محسوس  
کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اُسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی بُرا کام بھی ہے۔  
اس لیے بہترین انسان وہ ہے جو انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو اور اُس کے وجدان کا شعور نہایت  
نیز اور ذکی محسوس ہو۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچہ کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کے آثار طاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پہچان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو یہ بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کی جسمانی نشوونما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادا و فرض سے عمدہ برآ ہو رہا ہے تو اُس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے مالا مال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادا و فرض کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہو جاتا ہے تو اُس کو تاسف و ندامت سے گھلا دیتا ہے۔

انسان میں اگرچہ یہ ”شعور“ طبعی اور فطری ہے جاہل انسان میں بھی پایا جاتا ہے مگر انسان کے تمام قوی و ملکات کی طرح ”تربیت“ اُس کو بھی بیش از بیش ترقی دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں ”شعور“ اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح بول چال و معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔

اور تمدن انسان میں یہی ”شعور“ ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ قومی آزادی کے لیے ”جاں بازی“ تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلاف وجدان | سطور بالا سے آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ مختلف اقوام میں جو وجدان پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے حتیٰ کہ تمدن اور غیر تمدن اقوام کے وجدان میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ اس لیے اُن کے درمیان خیر و شر اور نیک و بد کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں فرق نظر آتا ہے اور ان سب کے پیچھے دراصل وہی ”وجدان“ کا اختلاف کام کر رہا ہے۔

پس سرملکوں میں کاہلی اور سستی، گرم ملکوں کے مقابلہ میں زیادہ ناگواری کا باعث بنتی ہے، اسی طرح صفات صدق، شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کا حال ہے۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوامِ دِ اُمم ان چند فضائل کو فضائل سمجھنے میں متحد بھی ہو جائیں تب بھی نہ ان میں یکساں ترتیب قائم کی جاسکتی ہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک قوم ان میں سے جس فضیلت کو زیادہ اہم سمجھتی ہے دوسری قوم بھی اُس کو اسی قدر اہم سمجھے۔ کیونکہ وجدان کا اختلاف ان سب پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے۔ پس جس وقت کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرے تو "وجدان" اُس کو وجود میں لانے کے لیے لبیک کہیگا، اور اُس کی بہبودی کے لیے بہت زیادہ قوی ثابت ہوگا۔

اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی وجدان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، پس اگر کسی قوم کا وجدان دو تین صدی قبل کے اپنے وجدان کے ساتھ جمع ہو جائے تو تم ایک ہی قوم کے ان ہردو وجدانات میں بہت بڑا فرق پاؤ گے۔

دیکھیے صدیوں تک عورت کے ساتھ ہنایت ذلیل، اور امانت آمیز طرزِ عمل روا رکھا جاتا تھا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ متفقہ طور پر ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے، اور شخص بھی اس کا متکب ہوتا ہے اُس کی عمل ذلیل اور سخت معیوب قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس سے بھی ترقی کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنی ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکر و تامل کی منزلیں طے کرتا ہے تو اُس کا یہی وجدان اُس عمل کو بُرا اور عمل بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قطبیوں کے درمیان اختلافی خلیج کو وسعت دینا پسند کرتے تھے اور ان کے اختلاف کی خلیج اس قدر وسیع ہو گئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جدوجہاد اپنی

کا نفر نیس منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف تجاویز اور مطالبات مرتب کیے گئے۔ اور ان میں کا ہر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چیز سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے داعی اور دونوں فریق کے ملاپ کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تفریق پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرف اس لیے ہوا کہ ان کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی اور انہوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت بدترین چیز ہے اور آج ان کا وجدان ان کو تمام ان سرگرمیوں سے روکتا ہے جو اس سے قبل ان کے نزدیک بہتر تھیں۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ وجدل اور موجودہ معرکہ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعت نظری سے محرومی کے سبب ہوا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور ان کی لیڈروں کا موجودہ ہنگامہ رست خیز بھی اسی وسعت نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ اور ان کا آج کا وجدان کل کے اس وجدان سے بالکل مختلف ہو گا جبکہ ان کی وسعت نظر ان کو یہ یقین دلائی کہ ان کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان | یہ جو کچھ کہا گیا اس سے آسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وجدان کوئی معصوم کی غلطی رہبر نہیں ہے۔ اس لیے کبھی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جاسکتا۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ وجدان اسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقاد انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس اگر یہ اعتقاد غلط اور فاسد ہوتا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔



تاریخ ہم کو ایسے بہت ہولناک اعمال کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمہ تفتیش کی ہے یعنی بادشاہ فرڈیننڈ اور ملکہ ازابلا کے عہد میں ایسے مفتن مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ دین (عیسوی) کسی کون کون شخص باعنی ہو گیا ہے، اُن کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب اُس کے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اٹھتا۔ اب مفتن محکمہ عدالت اُس کے جلا ڈالنے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا دو۔ اس جا برا نہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف اٹھالیس دو سو آٹھ شخص اس حکم کے شکار ہو گئے۔ اور دوسرے شہروں میں دو ہزار سے بھی زیادہ انسان ہر باد کر دیے گئے۔ اور اُن کے ان اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اندرونی معاملات تک میں دخل ہونے اور اُن کے راز ہلے اندرونی میں بھی درانداز ہونے لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندہ کی تہمت کسی نے لگادی وہ فوراً اُس کو قید و بند میں ڈال دیتے، اور اُن بیچاروں کو غیر معلوم مدت تک جیلانی میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُن کا فیصلہ نہ کرتے۔ اور طرفہ یہ کہ پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلصوں سے عقیدہ تھے وہ بھی زندہ، اور بد دینی کے الزام سے ان کے ہاتھوں نہ بچ سکے۔ وجہ یہ تھی کہ کسی تہمت لگانے والے سے یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جاتی ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہوا کہ کسی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس ظلم عظیم کا شکار ہو گئے۔

پس ان سزا دینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ وہ جو کچھ کر رہے ہیں بالکل ٹھیک اور قطعاً حق کر رہے ہیں، اور ان اعمال میں وہ اپنے وجدان و ضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

لیکن اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کرتا ہے، ہمارا فرض یہی ہے کہ ہم وجدان کی اطاعت کریں۔ اس لیے کہ انسان اُسی عمل کے کرنے پر مامور ہے جو اس کے اعتقاد میں حق ہو، اور اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ واقعی جو حق ہے اُس پر عامل ہو۔ جب وہ ایک چیز کو حق سمجھتا ہے اور اُس کے ضمیر و وجدان کی آواز یہی ہے کہ وہ حق ہے تو ضروری ہے کہ اس کی پیروی کرے۔ اور وہ اس بارہ میں بالکل معذور ہے کہ بعد میں اُس کو یہ معلوم ہو کہ یہ حق نہ تھا بلکہ مضر اور باطل امر تھا۔ کیونکہ ہم ”اخلاقی حکم“ کے باب میں یہ ظاہر کرینگے کہ کسی عمل پر خیر یا شر ہونے کا حکم عامل کی غرض کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ اُس کے نتیجہ کے اعتبار سے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو شخص اپنے ضمیر کی آواز کی پیروی کرتا ہے وہ خیر اور بہتر کرتا ہے خواہ بعد میں یہ ظاہر ہو کہ اُس کے وجدان سے خطا ہوئی اور وہ عمل نقصان دہ ہے۔ مگر بلاشبہ عمل سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم وجدان اور ضمیر کے سامنے وسعتِ عقل، اصابتِ رائے، اور قوتِ فکر کے ذریعہ سے منزلِ راہ کو روشن و منور کریں۔ اس لیے کہ وجدان معقل ہی کے تابع فرمان ہے۔ اور عقل جس چیز کو بہتر سمجھتی ہے وجدان اُسی کا حکم کرتا ہے، پس اگر ہم اپنی عقل کو قوی کریں، اور کسی شے کے خیر و شر ہونے کے بارہ میں حکم کرتے ہوئے وسعتِ نظر سے

لے یہ حکم ان معاملات سے متعلق ہے جن کا خیر و شر ہونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اُس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

لے قوتِ فکر اور اصابتِ رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحی الہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

کام لیں تو یقیناً وجدان ہادی و مرشد ثابت ہوگا۔

اور ہائے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی آواز کو سنیں، اور اس ہی کے امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رٹے اور اُن کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو۔ اور ہم کو کسی طرح ندامت اور دوسروں کی ملامت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ہم پُر اسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی انسان کے دوسرے قویٰ و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی ممکن ہے کہ تربیت تربیت کے ذریعہ اُس کی نشو و نما ہو، اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اضطلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مکمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصہ دراز تک نہ سنے اور اُس سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا ذوق ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا۔

اس سلسلہ میں ڈارون کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں اُس کو شاعری سے عشق تھا، لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری دور میں شاعری کا میلان بالکل فنا ہو گیا اور اُس کا جس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا سخن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال "وجدان" کا ہے کہ وہ تم کو ایک عمل کا حکم دیتا ہے، مگر تم اُس کی نافرمانی کرتے ہو، تو وہ سخت اذیت و ملال محسوس کرتا ہے اور جب تم دوسری بار اُس کی مخالفت کرتے ہو تو پہلے کی بہ نسبت وہ کم اذیت محسوس کرتا ہے، اور پھر انسان برابر ایک بُرائی کے پیچھے دوسری بُرائی کرتا جاتا

ہے اور اُس کو قطعاً یہ احساس باقی نہیں رہتا کہ یہ کوئی ملامت و نفرت کا کام ہی اس لئے کہ اُس کے وجدان کی آواز کمزور پڑ جاتی ہے، اور اُس کا تسلط ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح محل چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑ جاتا ہے اسی طرح بُروں کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں ضعف آ جاتا ہے، اور یہ دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بے حس کر دینے والی دوائیں جسم کو بے حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور وجدان طاعت و نیکی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دیدہ زبردست اور اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لیے شہری قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان و ضمیر کے نشوونما میں معین و مددگار ہوں کیونکہ شہری قوانین اگر عمدہ ہوں اور اُن کے احکام وجدان کے احکام کے مطابق ہوں تو انسان طاعت و نیکی سے قریب تر ہو جائیگا، اور اُس کے وجدان کی طاقت زبردست ہو جائیگی۔

اسی لیے اقوام و اُمم کے بڑے بڑے مصلحین ہمیشہ وجدان کو قوی کرتے اور اپنے احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اُس کی بڑائی اور اہمیت جتانے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے وجدان کو آمادہ و مشتعل کرتے جلتے ہیں۔

وجدان کے | وجدان کے تین درجے ہیں :-

درجات | پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے اُدائے فرض کا شعور۔ یہ ”نوع“ قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا مجرم یا بچہ، اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔ یہ شعور بہت سے انسانوں کو اُدائے فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر اُن میں یہ نہ پایا جاتا تو



اُن سے اس ادائے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے شکرמידانِ کارزار سے صرف اس لیے نہیں بھاگے کہ اُن کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن و تشنیع کا خوف تھا۔ اور بہت سے انسان صرف اس لیے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ اُن کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ جھوٹ بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں درغلط نہ مشہور ہو جائیں، اور اُن کی نگاہوں سے نہ گر جائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عجیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ اُن کی حرکات پر نگاہ رکھتے ہیں اور اُن کے اور اُن کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ رذائل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عجیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (مثلاً بھینس جلتے ہیں تو برے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سہڑتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ ”قوانین“ جن امور کا حکم کرتے ہیں اُن کی خفیہ و علانیہ پابندی کا شعور خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا وضعی اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے، اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو قہریم کی منزل سے محفوظ پانے کے باوجود صاحب وجدان قوانین کے سامنے جھک جانے کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ وہ دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالکِ امانت کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے وعدوں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی اُسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے اور اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف ”قانونِ اخلاق“ و فاءِ عہد کی تعلیم دیتا ہے، اور دوسری جانب ”قانونِ طبعی“ طے کردہ معاملہ کے اجراء

کو ضروری قرار دیتا ہے، اور شخص ہر دو قوانین کے سامنے سرِ نیاز خم کر چکا ہے۔

”وجدان و ضمیر کی اس قسم کا طالب اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کیوں نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دیگا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ نہ بولیگا، اور اگر وہ طالب علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا، خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کر لی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہوا اُس کے اور دوسروں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تیسرا درجہ۔ اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحین امت اور زعماء قوم کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچتا اور یہ شعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیروی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس کا نفس اُس کو حق جانتا ہے، وہ اس سے قطعاً بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن کے قوانین متعارفہ اُس کے مخالف ہیں یا موافق۔

وجدان کی قسم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحب وجدان کو اُس الہام کی اطاعت کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے ”خواہ اُس کو سخت سے سخت ثواب کا ہی سامنا کرنا پڑے“ وہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانین متعارفہ سے آگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور جب اُس کو حق مل جاتا ہے تو پھر بڑے سے بڑے انسانوں کی مخالفت کی پرواہ کیے بغیر اسی پر عمل کرتا ہے۔ بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالفت ہو جائے تو وہ حق کے مقابلہ میں ذرہ برابر اُس کی پرواہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ عشق و

فرشتگی حق کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک صداقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تائید و نصرت حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ تہہ دینا اُن کے لیے آسان سے آسان تر ہو جاتا ہے۔

حقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے بعد عظیم المرتبت مصلحین ہی کے لیے مخصوص ہے۔ حق کی سرزندگی کے لیے نہ ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذا، کاخوت وہ بے جگری کے ساتھ براہِ حق کی ہی جانب دعوت دیتے رہے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حملہ کر دے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و نکتہ ہی میں کیوں نہ مبتلا کر دیے جائیں۔

فرعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:-

أمنتُم قبل ان أذن لكم الله فرعون نے کہا تم میرے علم کے موسیٰ پر ایمان لے  
 کبیرکم الذی علمکم السحر آئے؟ ضرور یہ تمہارا سردار ہے جس نے تم کو جادو  
 فلا قطعن ایدیکم وارجلکم من سکھایہ، اچھا دیکھو میں کیا کرتا ہوں، میں تمہارے  
 خلاف ولا صلیبکم فی جزوۃ اٹھ پاؤں لٹے سیدھے کٹواؤں گا اور کھجور کے تنوں پر سولی  
 النخل ولتعلمن اینا اشد عذابا دو بچا پھر تم کو پھیلے گا ہم دونوں میں کون سخت عذاب  
 وابقی — قالوا لن نؤثرک دینے والا ہے اور کس کا عذاب دیر پا ہے؟ انہوں  
 علی ما جاءنا من البینات و نے کہا کہ ہم یہ کبھی نہیں کر سکتے کہ (سچائی کی) جو  
 الذی فطرنا فاقض ما انت روشن دلیلیں ہمارے سامنے آگئی ہیں اور جس خدا نے  
 قاض۔ انما تقضی هذه الحیوة ہمیں پیدا کیا ہے اُس کو منہ موڑ کر تیرا حکم مان لیں۔ تو

الدنیا (الآیہ) (طہ) کا خاتمہ کرے۔ (اس سے زیادہ تیرے اختیار میں اور

کچھ نہیں ہے)

اور ان تینوں درجات میں سے ہر ایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اُس کا اُس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن نہیں ہے بلکہ وجدان کی تربیت کے زیر اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کر سکتا، اور کرتا رہتا ہے۔

وجدان کی اہمیت اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہماری دنیوی سعادت اور زندگی کا ”مدار“ عمال اور کارپیشہ لوگوں کی امانت داری اور اُن کے عمل کی مضبوطی پر ہے، اس لیے کہ کشتیوں جہازوں اور انجنوں کے ”ملاح اور ڈرائیور“ اگر اپنے عمل میں چست و چالاک، اور چاق و چوبند نہ ہوں تو بہت سے انسانوں کو معرض ہلاکت میں ڈال دیں۔

اسی طرح اطباء، ڈاکٹر، ماہرین علم ہندسہ، اساتذہ اور قہرسم کے کارپردازوں کو قیاس کرنا چاہیے اس بارہ میں کبھی بھی دورائے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی ”سعادت“ اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے ذمہ دار اپنے اپنے فرائض میں چست اور مستعد ہوں، اور اسی طرح دوسرے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں لیکن سوال یہ ہے کہ ان تمام عمال کو اُن کے عمل اور کارپردازوں کو اُن کی کارپردازی کی ”ذمہ داریوں“ کا احساس کون کرانا ہے۔ بلاشبہ اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو ”ادائے فرض“ پر آمادہ کر نیوالا اور اُن کے عمل اور اُن کی صنایعوں اور کارگزاریوں کا مضبوط کرنے والا وجدان اور صرف وجدان ہے جو اُن کی طبیعتوں، اور اُن کے نفوس کی گہرائیوں میں گنڈھا ہوا ہے۔

لے البتہ منصب نبوت بغیر عطا الہی نہیں مل سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابت الہی کا اور وہ اُسی کی عطا و نوال سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ عمل و کردار کی قوت سے۔  
اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ (الامام) اشرہی خوب جانتے والا ہے کہ وہ اپنے منصبِ رسالت کو کس کے پر کرے۔



یہی وجدان ہے جو انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریکی بینی کا طالب ہے کہ وہ ثواب کی ترغیب اور عذاب کے خوف سے نہ کئے جائیں بلکہ صرف اس لیے کیے جائیں کہ وہ "خیر" ہیں اور اُن سے اولے فرض انجام پاتا ہے۔  
پس جو قوم و ملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو اُس کی سعادت فنا اور اُس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

## مثلِ اعلیٰ

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو نقشہ نویس اُس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور نقشہ کشی سے قبل اُس مکان کی پوری شکل و صورت نقشہ نویس کے ذہن میں آ جاتی ہے اور پھر اُس کے مطابق وہ نقشہ تیار کر لیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے "واضع" کا ہے، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر ایک انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی آئندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہے اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیش نظر لائے۔

بارگاہِ ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہونا چاہتا ہوں؟ اس کے بعد جو صورت ہمارے ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہو تاکہ اس سے ہم اپنا نقشہ زندگی بنا سکیں اور مسطورہ بالا سوال کا جواب دے سکیں، جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو "مثلِ اعلیٰ" کہتے ہیں۔

اور یہی ”شلِ اعلیٰ“ انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی پنج اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور ان میں متحرک ترقی نظر نہیں آتی اور ان کی قدیم سے قدیم زندگی اور آج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

شلِ اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی غایت بنا لے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت، اور انسانی حیات کی منتہائے مقصد ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخریں بحث کریں گے۔ لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ ہونا چاہیے کہ اس نظریہ ارتقاء کے مطابق ”کمالات انسانی کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چمکتی جا رہی ہے۔ کیونکہ یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مقام تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہیے کہ اس لیے غلط ہے کہ تاریخ کے اوراق اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے ابتدائی دور میں بھی ”اخلاق کا شلِ اعلیٰ“ علمی طور پر اسی معراج کمال پر تھا جس کی تعلیم آج جدید نظریوں کے ذریعہ دی جا کر اُس کے حاصل کرنے اور اُس تک پہنچنے کی سعی کی جا رہی ہے۔

اور جب کبھی درمیانی دور میں انسان اُس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرت الہی کے فطری قانون نے فوراً کسی رہبر کامل پیغمبر کے ذریعہ اُس کی صحیح راہنمائی کر دی ہے اور راہنمائی کا یہ سلسلہ آخر کار اُس حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں کلام اللہ ”قرآن مجید“ اور اخلاق کی زبان میں شلِ اعلیٰ کی معراج ترقی کا ”منتہائے مقصد“ کہا جاتا ہے اور جس کی اخلاقی ترقی کا اعتراف دوست اور دشمن دونوں نے کیا ہے۔ لہذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی ترقی و ارتقاء کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اُس سے یہ مراد لیجیے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں ”پیغمبروں“ نے اور ان سب کے سردارِ اعظم ”محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ نے عالم انسانی کو علمی و عملی دونوں طریقوں سے یکساں دیکھا ہے کہ اخلاقی ترقی اور اُس کی نشوونما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اُس کی ”شلِ اعلیٰ“ کے تعین کے باوجود اُس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لیے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے، اس لیے کہ اخلاق میں ”شلِ اعلیٰ“ کی طلب و جستجو کا مقصد وحید ابدی و سرمدی مسرت و فلاح کا پالینا ہے۔ اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن، اور روحانی سعادت کے لیے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تا آنکہ وہ دنیوی سعادتوں کے ساتھ ساتھ ”ابدی و سرمدی مسرت“ تک پہنچ جائے جو اُس کی زندگی کا منتہائے مقصد ہے۔ اسی کے لیے زبانِ وحی ترجمانِ درومی فداہ ابی و امی نے ارشاد فرمایا۔

انی بہت لا تمم مکامہ الاخلاق او میری بہت کا مقصد یہ ہو کہ میں انسان کو اخلاق کے شلِ محاسن الاخلاق۔

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے۔

(۱۰۴)

موالذی بعث فی الامم رسولاً خدا ہی وہ ذات ہر جس نے ان پڑھوں میں ان ہی میں سے رسول بھیجا جو ان پر ہماری آیات تلاوت کرتا اور ان کا تذکرہ منہم یتلوا علیہم آیتنا ویزکیہم

شہد کی کھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتہ کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں آج بھی اسی طرح اسی شکل میں بناتی ہیں لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے، اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے۔ یہ اسی لیے کہ اُس کے پیش نظر مثلِ اعلیٰ ہے وہ اُس تک پہنچنے کی سعی بلیغ کرتا ہے اور جب وہ اُس کے قریب پہنچ جاتا ہے تو مثلِ اعلیٰ اُس سے اور آگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہذا از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثلِ اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے حصول کے لیے سعی بلیغ کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رخ اُسی جانب پھیر دے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس کپتان کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا میں کشتی یا جہاز کی "ناخدائی" کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس وقت تک پار نہیں لگا سکتا، جب تک کہ کنارہ سواخت نہ ہو، اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو، ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائیگا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائیگی۔

اسی طرح انسان مختلف "قوی" میں گہرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی ہیں، صعوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف موثرات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے مثلِ اعلیٰ کو معین نہ کرے تو یہی قوی اُس کو

وہلہم الکتاب والحکمۃ الایہ کرتا، اور اُن کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ انک لعلی خلق عظیم دیشک آپ اخلاق کے سب سے اونچے درجہ ہیں)

"تذکیۃ و حکمت" یہی دونوں اخلاق کی عقلی و علمی شکلیں ہیں، اور ان ہی ہر دو کے کمال کا نام مثلِ اعلیٰ ہے۔

یہ مسئلہ ارتقاء کا مادی و علمی پہلو سو یہ ایک متغیر معرکہ الآثار مسئلہ ہے جس کے قبول و عدم قبول کے تمام گوشوں

پر بحث کیے بغیر اصل حقیقت کا واضح گمان مشکل ہے اور یہ بحث "مباحث اخلاق" کے لیے موزوں نہیں ہے اور جس حد تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ عنقریب آپ کے سامنے آرہی ہے۔ یہ صرف مادی اعتبار کو سمجھ ہے۔

پارہ پارہ کر دیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پرآگندہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکتے ہوؤں کی طرح بے مراد ہو کر رہ جائے۔  
نفوس انسانی میں ”مثَلِ اعلیٰ“ کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلوہ

آ رہا ہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے۔  
یہی وجہ ہے کہ انسان کے مثَلِ اعلیٰ کی حیثیت اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے، اور اخلاقِ انسانی میں ہر قسم کے موثرات (ماحول مکان اور تعلیم وغیرہ) مثَلِ اعلیٰ کی مصلحانہ وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں۔ اور صفات صاف بات یہ ہے کہ بچپن اور متفرد مؤثر جو براہِ راست انسان کو متاثر بناتا ہے وہ صرف ”مثَلِ اعلیٰ“ ہے۔

**مثَلِ اعلیٰ** | انسانوں میں ”مثَلِ اعلیٰ“ کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ اختلاف انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثَلِ اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھیے تو اُس کی مثَلِ اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈالیے تو اُس کی مثَلِ اعلیٰ کامل عقل ہونے، علوم کا ماہر بننے، اور معارف پر حاوی ہونے میں ہے۔ اور تیسرے انسان کی مثَلِ اعلیٰ وطن پرستی، حقوقِ وطنی کی حفاظت و مدافعت، اور قوم کی رفعت و بلندی، اور مساواتِ انسانی کی حمایت و دعوت ہے۔

اسی طرح ”مثَلِ اعلیٰ“ سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے بھی مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص کی مثَلِ اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اُس نے اپنے والدین سے سُن سکا کرتا رہا۔ کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بناتا ہے کہ اول اخلاق سے متعلق بحث و مباحثہ علمی کرتا، اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ پر



فضائل اور اُن کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر اُن کے ذریعے نقشہ تیار کرتا ہے۔

مثلاً اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مثلاً میں دوسرے زمانہ کی ”مثلاً اعلیٰ“ تک میں اختلاف ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ایک قوم کی ”مثلاً اعلیٰ“ جبکہ وہ منازل ترقی کی جانب قدم اٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے۔

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ ”مثلاً اعلیٰ“ کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک ”مثلاً اعلیٰ“ کو محدود و معین کر لے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے۔ کہ انسان یہ انتخابی فیصلہ کرے کہ حُسن و مناسبت کے لحاظ سے اُس کے لیے کونسی ”مثلاً اعلیٰ“ قابل اختیار ہے۔

کسی ماسٹر علم الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہو کہ وہ کسی ایسی باریک اور لطیف ”مثلاً اعلیٰ“ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک ”مثلاً اعلیٰ“ جو کہ ایک شخص کے ملکات (غرائز) اور اُس کے عقل کے درجات کے مطابق یعنی اُس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات ان امور کے اختلافات کی بنا پر جن کا ابھی ذکر ہو چکا ہے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماسٹر علم الاخلاق اور فلسفی ”مثلاً اعلیٰ“ کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کر سکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہو سکے، جیسا کہ ایک ”ڈرزی“ ایسا لبادہ تیار کرے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہو جائے اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل

”مثلاً اعلیٰ“ کی ضرورت ہے جو ایسی ”خیر و فلاح“ کی صورت پیدا کر دے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چاہے اُس ”خیر“ کو اپنا سکے۔ پس انسان کے کردار میں ”مثلاً اعلیٰ“ یہ ہے کہ وہ اپنے

انڈرنا بمقدور امانت سعی عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔

اور ریاستِ نفس کے لیے ”مثلِ اعلیٰ“ یہ ہے کہ ضبطِ نفس رکھتا ہو۔

اور معاملاتِ باہمی میں ”مثلِ اعلیٰ“ یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم

کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کی تخلیق ”مثلِ اعلیٰ“ کی تکوین تخلیق میں بہت ہی اہم عامل گھر، مدرسہ اور مذہب  
لیکن امور سے ہوتی ہے؟ ہیں پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دی جاتی ہے اور جو کچھ دلاں رہ کر اپنے اس

باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا کاروبار چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے اُستادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے، اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور اخروی حیات کو جن خدو خال کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ یہی وہ تمام امور ہیں جو مثلِ اعلیٰ کی تخلیق و تکوین میں بہت زبردست اثر رکھتے ہیں۔

اسی طرح انسان کے فطری ملکات (غرائزِ طبعی) کا اُن صورتوں اور شکلوں کے انتخاب میں کہ جن سے مثلِ اعلیٰ کو ڈھالا جاتا ہے، بہت گہرا اثر اور دخل ہے۔

بہر حال موروثی رجحانات شجاعت و ہمت ہوں یا بزدلی و پست ہمتی ”مثلِ اعلیٰ“ کی تحدید و تعین میں بلاشبہ مددگار و معین ثابت ہوتے ہیں۔

مثلِ اعلیٰ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے ”مثلِ اعلیٰ“ ہے لیکن انسان کو اکثر یہ نہیں پتہ  
کا نشوونما چلتا کہ ”مثلِ اعلیٰ“ اُس میں کہاں سے پیدا ہوئی۔ اور اُس کا سبب یہ ہے کہ انسان

نے ملحق و علی شہادت اس کو یاد کراتی ہے کہ مذہبِ اسلام ہی اس بارہ میں سب سے بلند اور صحیح مقام رکھتا ہے۔

کی پیدائش کے ساتھ اُس کی پیدائش اور اُس کے نمو کے ساتھ اس کا نمو ہوتا ہے اور وہ اُس کی ہستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ اُس کو پہچان سکے اور یہ جان سکے کہ یہ مثلِ اعلیٰ کب اور کہاں سے اُس کے پاس آ موجود ہوئی۔

بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی جرثومہ کی طرح ”مثلِ اعلیٰ“ کی بھی تشکیل ہوتی ہے اور اگر وہ گھر میں خرافات سے پر حکایات قصص بھی سنتا ہے تو ”مثل“ کی ایجاد میں اُن کا بھی گونہ دخل ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد جب کبھی کوئی نیا موثر اُس پر اثر انداز ہوتا ہے اُس میں تفسیر پیدا ہوتا رہتا ہی خواہ وہ موثر کوئی روایت ہو جس کو اُس نے پڑھا ہے، یا حکایت ہو جس کو اُس نے سنا ہے، یا کسی با عظمت عمل کی مدح سرائی ہو یا کسی ذلیل عمل کی مذمت و بُرائی۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ بچوں کی طبیعت صغیر سنی میں بہادروں کے حالاتِ محکایات بڑے بڑے کارناموں اور عجیب و غریب حوادث واقعات کے سُنانے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز — بلا شک و شبہ — اُن کے ”مثلِ اعلیٰ“ کی نشوونما میں معاون و مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اور جب یہی بچہ جوان ہو کر کارزارِ حیات میں داخل ہوتا ہے تو اُس کے علمی تجربوں، اور لوگوں سے معاملات کے لین دین کے لیے اس میں ایک ایسی چیز پیدا ہو جاتی ہے جو اُس کی زندگی کی غرض و غایت کو معین کرتی، اُس کی اُمیدوں کی آماجگاہ کو روشن کرتی، اور اُس کے مثلِ اعلیٰ کو صاف اور واضح کر کے نکھارتی ہے، اور جوں جوں انسان کی نظر میں وسعت اُس کی عقل میں بڑائی اور بچنگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اُس کی مثلِ اعلیٰ میں کمال اور اُس کے اجزاء میں تنظیم و تکمیل پیدا ہوتی جاتی ہے۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ مثلِ اعلیٰ جس طرح کمال و وسعت کے قبول کا نشانہ بنتی ہے اسی طرح نقص و تنگی کا نشانہ بھی بنتی ہے۔ لہذا وہ لوگ جو اپنی زندگی کو صرف کاروباری لائن میں محدود

رکھے ہیں، اور اپنی دن بھر کی زندگی میں کوئی ایسی بات پیدا نہیں کرتے کہ جس سے اُن کی عقل کو برتری ہو، اور اُن کی نظریں وسعت پیدا ہو، تو ایسے انخاص کی ”مثلِ اعلیٰ“ تنگ ہو جاتی، اور اُن کے عزائم میں کوتاہی اور پستی آ جاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر اُن کاروباری اور مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور کلرکوں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود یا پست خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے۔ اس لیے کہ نہ وہ اپنے مدرکات و عقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور اُن کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے الٹ پھیر کے سوا اور کچھ نہیں رہتا، حالانکہ ”مثلِ اعلیٰ“ کی تنگی و نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو روحِ عمل کی جانب براہِ گنہ گشتہ کرتی اور اُس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے، اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہے، کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہو کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اُس پر تنقید کرنے میں اپنے ”مثلِ اعلیٰ“ ہی کو پیش نظر رکھتا ہو اور پھر خطا، و صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہے، پس اگر اُس کی ”مثلِ اعلیٰ“ محدود اور تنگ ہوگی تو اُس میں قوت و بہت بھی کم ہوگی، اور اُس کا حکم بھی بُرا اور ناقص ہوگا، اور اگر ”مثلِ اعلیٰ“ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائیگا اور اُس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئیگی۔



(۲)

# علمِ اخلاق کے نظریے اور اسکی تاریخ

## شعورِ اخلاقی

”علماءِ اخلاق“ جن مسائل کو بہت اہم سمجھ کر بحث کرتے ہیں اُن میں سے ایک مسئلہ ”شعورِ اخلاقی“ کا ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ اس مقام پر اس سے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ پیش کر دیا جائے۔

ہم زندگی کے کاموں میں اکثر یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ ”اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی“ تو اس وقت ہمارے اس حکم کا مرثیہ کیا ہوتا ہے۔ اور وہ کونسی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کا منشاء اور مولد کہلا سکتی ہے۔ اور ہمارا وجدان کیسے طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام خیر ہے اور یہ شر اور یہ حق ہے اور یہ باطل؟

ہم روز و شب یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ”عمل“ ایک زمانہ میں بعض اشخاص یا ایک قوم کی نگاہ میں ”خیر“ سمجھا جاتا اور امرِ حق شمار ہوتا ہے اور وہی ”عمل“ دوسرے زمانہ یا دوسری قوم کی نظروں میں شر اور باطل گنا جاتا ہے تو آخر اس حکم کی بنیاد و اساس کیا ہے؟

فلاسفہ اس سوال کے جواب میں دو گروہ میں تقسیم ہیں۔

(۱) ایک فزین کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان میں قوتِ غریزی (فطری ملکہ) موجود ہے

لے اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پا جائے تو وہ ”عملِ اخلاقی“ ہے اور جس اخلاقی راہنمائی پر وہ کام انجام پائے اُس کو شعورِ اخلاقی کہتے ہیں۔

جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور اگرچہ مختلف زبانوں، اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اُس قوت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر موجود، اور پیوست ہے اور اُس کے خمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے ہر ایک انسان کو ایک خاص قسم کا ”الہام“ ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اور خواہ ہم علم نہ حاصل کریں اور یہ رائے نہ پیدا کر سکیں کہ یہ چیز شر ہے یا خیر تب بھی ہم میں اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے یہ ”الہامی شعور“ پیدا ہو جاتا ہے، اور اُس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہ ”قوت“ ماحول، زمانہ اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جزو، اور خالقِ فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے یہ ہم کو اسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سُننے کے لیے۔ اسی لیے ”اخلاقی حکم“ میں اسی قوت پر اعتماد اور بھروسہ کیا جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ وہ کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

اس خیال کے قائل پھر آپس میں مختلف رائے ہیں بعض اس قوت کا مرجع قوتِ عقل و فکر کو بتاتے ہیں اور بعض ”قوتِ شعور“ کو مگر ان کے اقوال کی تفصیل کو ترک کر کے یہاں اشارہ ہی

۱۔ اس بحث کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ ”علمِ اخلاق کا سرچشمہ“ کیلئے بعض کا خیال ہے کہ یہ ”وجدان“ کا ثمرہ اور نتیجہ ہے۔ ان کو وجدانین کہتے ہیں، اور ان کا مسلک ”وجدانیت“ کہلاتا ہے۔ پھر یہ جماعت دو حصوں پر تقسیم ہے ایک اس وجدان کا تعلق ”قوتِ عقل و فکر“ کے ساتھ بتاتی ہے اور دوسری قوتِ شعور کے ساتھ اور بعض کہتے ہیں کہ انسان میں صرف ایک ہی قوت (فکر) ہے۔ البتہ اخلاق میں یہ قوت (فکر) اعمال کے نتائج اور اُن نتائج سے پیدا شدہ مقاصد کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے اور اُس کے سر انجام اور حاصل کا نام ”تجربہ“ ہے۔ اس جماعت کا نام ”تجربین“ ہے، اور ان کے مسلک کو ”تجربیت“ کہتے ہیں۔ (بقیہ نوٹ پر صفحہ ۱۱۳)

کافی ہے۔

البتہ یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اس خیال کے قائل یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کبھی یہ اخلاقی قوت مرض میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ شر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابلِ ملامت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح کبھی ”قوتِ عقلیہ“ سے خطا ہو جاتی ہے اسی طرح قوتِ خلقیہ سے بھی خطا ہو جانا تعجب کی بات نہیں ہے۔

بہر حال جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو ”ضرب“ کا سوال دے دیں تو یقیناً بعض اُن میں سے صحیح حل کریں گے اور بعض غلط اور اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دیں گے کہ صواب اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح احکامِ اخلاقی میں بھی مختلف ہوتے ہیں۔ بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر اور اس حالت میں یقیناً ایک کی رائے صائب ہے اور دوسرے کی خطا، باقی تمام ملکاتِ انسانی میں بھی ہر ملکہ کا یہی حال ہے۔

اس رائے کی پوری وضاحت آنے والی فصل میں اُس وقت کی جائیگی جبکہ مذہب

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۲) اس مسئلہ میں ہم کو ”وجدانیت“ کے نقطہ نظر کی تائید زیادہ ملتی ہے اس لیے کہ جن دو چیزوں کی بنا پر اس مسلک کو اختیار کیا گیا ہے ”اخلاقی نظریہ“ کو اُن دونوں سے ہر حالت میں وابستہ ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلق ”عقل و خواہش“ کے باہمی رشتہ سے ہے یعنی جب انسان پر متضاد خواہشات کا غلبہ ہو تو کسی ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو ان خواہشات کے سنگ راہ کو ہٹا کر کسی معقول اصول کی راہنمائی کرے۔

اور دوسری کا تعلق ”شخصی و جمہوری نفع کے علم“ سے ہے۔ کیونکہ انسانی زندگی میں دو فائدے ہوتے ہیں۔ ایک ”شخصی“ اور دوسرا ”عمومی و جمہوری“ اور یہ ظاہر ہے کہ عمومی فائدہ شخصی کے مقابلہ میں زیادہ کارآمد، دیر پا اور وسیع ہے، تو بلاشبہ ایک ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو انسان کو شخصی فائدہ سے بلند کر کے جمہوری فائدہ کی جانب متوجہ کر سکے۔ اور یہ دونوں شعبے ”وجدان“ کے تابع ہیں ”تجربہ“ کے نہیں، اور دونوں شعبوں کے دائرہ عمل جدا جدا ہیں ایک نہیں ہیں۔

”فراست پر کلام کریں گے۔“

(۲) دوسرے فرق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد — دوسری چیزوں کی معرفت کی طرح — تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشو و نما زمانہ کی ترقی، ترقی منکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے ادراک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری و طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشا ہے کہ بعض اعمال پر وہ خیر کا حکم لگا سکے، اور بعض پر شر کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا اُن کے لیے خیر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا۔ اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر ہونے پر حکم لگا دیا، لہذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں بڑھتی جاتی ہے تجربہ ”اخلاق سے متعلق“ اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لاتا رہتا ہے اور وقتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد و اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلافِ آراء نظر آتا ہے وہ کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعتِ ادراک کے تفاوت پر مبنی ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا عصارہ ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہمارے اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصدِ وحید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملکہ موجود ہے۔

اور یہ شعورِ اخلاقی جس کا ہم ادراک کرتے ہیں اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے۔ درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مذہب و مہمن انسانوں کی آراء تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام کی ترقی کے زیر اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے۔



## خیر و شر کا پیمانہ

اگر ہم کسی کمرہ کے طول کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو بیانون میں سے کسی ایک پیمانہ مثلاً ”گز“ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اُس کے ذریعہ سے کمرہ کی پیمائش کر لیتے ہیں، یہی حال اُس وقت ہوتا ہے جبکہ کسی شے کے وزن یا ناپ کو معلوم کرنا ہوتا ہے تو ”خیر و شر“ کی معرفت کا پیمانہ یا ترازو کون سی شے ہے یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے؟ کیونکہ انسان اکثر اپنی نظروں میں ایک شے کے خیر و شر ہونے کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں۔ بعض اُن میں سے اُس کو خیر سمجھتے ہیں اور بعض شر جانتے ہیں بلکہ ایک ہی شخص ایک وقت میں اُس شے کو خیر جانتا ہے اور دوسرے وقت میں اُسی کو شر سمجھنے لگتا ہے۔ تو آخر وہ کونسا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ سے ہم اشیاء پر خیر و شر ہونے کا حکم لگاسکیں؟

اس سوال کے جواب کے لیے ہم چند مشہور پیمانوں کا تذکرہ کر دینا مناسب سمجھتی ہیں۔

### (۱) عرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقع پر اپنی قوم کے عادات سے متاثر ہوتا ہے اس لیے کہ وہ اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے کہ قوم بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز کرتی ہے۔ اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی (اُسکی اپنی قوت) میں ابھی تک نوہنیر ہوا ہے۔ لہذا وہ قوم ہی کی تقلید میں بہت سے کام کرتا، اور بہت سے اعمال سے بچتا رہتا ہے اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص ”عرف“ ہے اور اُسی کی پیروی میں قوم کی بھلائی سمجھی جاتی ہے، اور بچوں کو اُسی کے زیر اثر ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ شعور پیدا کیا جاتا ہے

کہ اس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اُس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عرفِ قومی کا باغی شمار کیا جاتا ہے۔ اور قوم "عرف" کے احکام کو دنی و نا کو دنی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں:-

(۱) اٹلے عامہ۔ یہ عرف پر چلنے والوں کی مدح و ستائش کرتی، اور اُس سے مخالف راہ اختیار کرنے والوں کا استہزاء کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصائل و عادات یعنی طریقہ لباس، خور و نوش، بات چیت، ملاقات، زیارت اور تمام تقلیدی امور اسی لیے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اُس طریقہ پر چلنے والوں کی مدح سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کر نیوالوں کی مذمت و تحقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث و سبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری امت کے اُن عادات و خصائل کا مذاق اڑائے اور استہزاء کرے جو اُن کی اپنی عادات و خصائل کے خلاف ہیں۔

(۲) روایات و نقول۔ وہ تمام روایات و نقول جو تم کہا نیوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو، اور اُن میں یہ تذکرہ کرتے ہو کہ جن لوگوں نے عرف کی مخالفت کی تھی، جن اور شیاطین نے اُن سے انتقام لیا، اور جنہوں نے اُس کے حکم کی اطاعت و پیروی کی فرشتوں نے اُن کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) قومی و مذہبی نشانات۔ وہ تمام امور جو قومی و مذہبی نشانات، تہوار، مجالس و محافل، اور موسیقی (وغیرہ) کی شکل میں قائم کیے جاتے ہیں، یہ ایسے امور ہیں جو رجحانات طبعی کو برکھشت کرتے، اور اُن امور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہوار منائے جاتے اور مجالس

منعقد کجیاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر رنج کی حالت میں عروس کے زمانہ میں قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے۔

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار عرف کی موافقت و مخالفت ہی کو سمجھتے تھے۔ اور جن امور کے بارہ میں عرف کی سند نہ ہوتی تھی اُس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں۔ بلکہ اکثر عامۃ الناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کر گزرتے ہیں نہ اس لیے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس لیے

لے دراصل "عرف" چند مجموعہ امور کا نام ہے۔ بعض وہ قومی عادات و خصائل جو اس لیے عادت بنے کہ ان کو ہماری آباء و اجداد نے اپنے عزیزہ (فطری ملکہ) کی بنا پر انجام دیا تھا۔

بعض وہ اعمال جو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے مگر اُن کا مبنی "خفافس" ہوتا ہے۔ مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض اعمال سے فال نیک لینا اور دوسرے وقت میں اُن ہی کو فال بد شمار کرنا اور اس تغیر کا سبب یہ ہوتا ہے کہ مثلاً وہ ہوا کی تھک رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آباء و اجداد کی کشتی اسٹ جانے یا تند آمد ہی کی مصیبت آجانے سے اُن کے اعتقاد قاسد نے یہ جگہ لے لی کہ جب کبھی ایسا وقت پھر آئیگا اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہونگے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہوگا۔

اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پا چکے ہوں اور ان کو سلف سے خلف تک اس استحسان و قبول کی صورت میں انہوں نے بطور وراثت پایا ہو، مثلاً بعض اعمال جرات تہور جو اگرچہ فی الحقیقت غیر مفید ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔

اور بعض وہ تجربے جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر اور بالآخر انہوں نے خود بھی اُن کے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا اور پچھلوں کو بھی ان کے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی۔

(مؤلف)

کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب ہیں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچتے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے، گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا عرف ہے اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہو گا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دار و نہ کریں گے اور کسی طبیب کو نہیں دکھلائینگے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور نکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مر جائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالینگے محض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کریں گے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائیگا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُن کے لیے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض احوال و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رسا دیکھے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطا اور بُرائی آج روز روشن کی طرح ظاہر و باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زانہ جاہلیت میں معیوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

یہاں پر زندہ درگور کرنا اور زانیہ کی عادت ہے اور وہاں پر نہیں لگاتے ہیں

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ  
مِنَ الْقَوْمِ هُوَ مَن سَوَّاهُ  
إِيمَسَكَ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (غل)

اور جب کوئی اُن کو خوشخبری سنانا کہ تمہارے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو اُن کے چہرہ پر سیاہی دوڑ جاتی اور وہ غصہ میں پکپکا جاتے اور قوم سے اُس بُرائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپاتے پھرتے تھے کہ اُس کو ذلت کے ساتھ روکے کہیں



اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادت سے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن پر واضح کیا اور رومیوں میں باپ کو اولاد کے مار ڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا، اور آزاد انسانوں کو زبردستی غلام بنالینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت و مشقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہو سکی البتہ گزشتہ قریبی زمانہ میں اُس کا انسداد ہو سکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیاح کا امن سے گزرا ناممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجنبیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے لہذا وہ قتل کر دیئے کو ادنیٰ گناہ بھی نہیں سمجھتے، اور نہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے ذمہ ضروری جانتے ہیں۔ مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات و خصائل پر خطا کاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب ”عرف“ اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر و شر کی تمیز کر سکیں۔

نیز اگر لوگ اسی مبدا ”عرف“ پر گامزن رہتے تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک ایچ آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلاشبہ اس کی ترقی کے بغیر ہی فزادیں جو اپنی قوم کے غلط طرز عمل کو غلط سمجھتے، اور اپنی برخطا جاتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور لیری پائی جاتی ہے جو اُن میں اس قدر قدرت پیدا کر دیتی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بن جاتے ہیں، پس وہ کھلے بندوں عرف کی مخالفت کرتے اور قدامت کے خلاف اعلان جنگ بپا کرتے، اور اس کے لیے آپ کو تکالیف و مصائب کا شکار بناتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متاثر ہو کر بہت سے انسان اُن کے ارد گرد جمع ہو جاتے، اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کرتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط رویہ مٹ جاتی ہو اور اُس کی جگہ حق و صواب لے لیتا ہے۔

لے انبیاء علیہم السلام کی بہت اسی مقصد کو پورا کرتی ہو اور اُن کے جانشین مصلحین امت ہمیشہ اسی اعلان حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں

البتہ یہ صحیح ہے کہ عرف میں پیمانہ بھنکی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اس کو بخورِ بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے کبھی باز بھی رکھتا ہے۔ کیونکہ بہت سے چوری اور شراب خوری سے بچنے والے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ ان کے عرف میں یہ رسم و رواج نہیں پایا جاتا، اور اس بات کا ان کو ہر دم خوف لگا رہتا ہے کہ ان کا ماحول ان پر تنقید کرے گا، اور ان کی تحقیر و تذلیل کے درپے ہو جائیگا۔

## ۲۔ مذہبِ سعادت

فلاسفہ کی اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر و شر کا پیمانہ کیا ہے ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف ”سعادت“ ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت الغایات صرف ”حصولِ سعادت“ ہے اور بس۔ اور سعادت سے ان کی مراد وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہے نہ کہ ”سعادتِ اخروی“

بہر حال وہ صرف ”لذت“ کو اعمالِ خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس صوبہ کی بھی لذت پائی جائے اسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر مذہبِ سعادت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق ”لذت“ کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ کوئی عمل بھی معمولی ہو۔ لذت سے خالی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی لذت کی خواہش کرے، اور اگر اس کو اعمال پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ و ارفع لذت کو اختیار کرے۔

نیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں ”شدت“ اور ”مدت“ کا لحاظ

ضرور کرنا چاہیے۔۔۔۔۔ اس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانہ بقا کا پتہ چل سکیگا۔۔۔۔۔ اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی ان دونوں کی رعایت مفید ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذتِ سالبہ کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھو کہ اگر ہم سے پاس تین لذتیں ہوں تو ان کا اندازہ ترتیب وار (۳ و ۴ و ۵) مقدارِ لذت کے ساتھ کرنا چاہیے پس جس لذت کی مقدار (۵) ہو وہ بلاشبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۳ یا ۴) ہے اور (۳ + ۴ = ۷) درجہ کی لذت (۵) کے مقابلہ میں افضل رہیگی (علیٰ ہذا القیاس)

اسی طرح اگر آلام کو (۳ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ کریں تو (۳) درجہ کا الم (۴ و ۵) درجہ کے الم سے بہتر رہیگا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ سے افضل ہوگا۔ (علیٰ ہذا القیاس)

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ تو اخلاقی نقطہ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مادی حیثیت رکھیگا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہیگی جو مدت (بقا) کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذتِ شخصی ہے اور وہ اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ شخصیہ" رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک فی جس مخلوق کی "مشترکہ لذت" ہے، اور اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ عامہ" ہے۔

## سعادت شخصی

اس مذہب کی آواز انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصول کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کر دے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے بارے میں سوچتا ہو کہ کرے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان میں شخصی لذت و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے، اور مقابلہ کس عمل میں لذت و الم کی کمی اور بیشی ہے۔ اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔

اس مذہب کے ارباب مذہب کا یہ قول ہے کہ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ اور اُس کی سعادت اس معاملہ میں "لذت" ہی کو مدار سمجھے پس جو شے انسان کو لذت تک پہنچا سکے اسی پر عمل کرے، کیونکہ جو عمل بھی اس مقصد اور غرض تک پہنچائے وہی خیر ہے۔

اس مذہب کا سب سے بڑا راہنما ابیقور ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

لے ابیقور (Epicurus) یونانی فلسفی ہے (سنہ ۳۴۱ ق م سے سنہ ۲۷۰ ق م تک زندہ رہا) سنہ ۳۴۱ ق م میں اُس نے اپنا ایک اسکول قائم کیا، اور چھ سو برس سے زائد مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا، اُس نے اپنی تعلیمات کو منطق، طبیعیات اور اخلاق میں جدا جدا تقسیم کیا ہے۔ ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم "مباحث اخلاقیہ" ہیں۔ ان کے بارے میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(۱) ابیقور (Epicurus) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا مقصد ہے اور اُس کے علاوہ زندگی میں کوئی خیر نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے شر نہیں ہے۔ (بقیہ بر صفحہ ۱۲۳)



وقتیں لزاماً و آلام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظامِ عمل کو پیش نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اُس کے لیے سب سے زیادہ موجب لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲) اور احسناق صرف حصولِ سعادت کے لیے عمل کرنے کا نام ہے اور یہ شخص ذاتی فضیلت کی کوئی قیمت نہیں ہے، اُس کی قدر و قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے ہر کام ہے۔  
 ابیقر کے ”علم الاخلاق“ کا تنہا یہی ایک مبدیہ یا یہی ایک اساس ہے اُس کے علاوہ جو کچھ اُس کے بیان پایا جاتا ہے اسی لذت کی شرح و تفصیل ہے جس کو وہ حیاتِ انسانی میں خیرِ محض سمجھتا ہے۔

ابیقر کے نزدیک ”لذت“ کے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو زمانہ موجودہ میں سمجھے جاتے ہیں اور جیسا کہ تورنا میں کا خیال ہے۔ بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اول زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہیے اس کے بعد ہم لذتِ حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مثلاً عیش و لذت کے بعد اس سے کہیں زیادہ تکلیف و الم پیش آنے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روکیں اور موجودہ لذت کے لئے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم سہنے کے بعد ایک بڑی لذت آئے گی تو اُس الم کا برداشت کرنا از بس ضروری اور فرض ہوگا۔ گویا وہ لذتِ کامل کی طلب، اور الم انگیز انجام سے گریز کا داعی ہے۔

(ب) ابیقر یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و روحانی لذتیں بدنی و جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابلِ توجہ ہیں اس لیے کہ جسم تو لذت و الم کا احساس اُسی وقت تک کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نیز جسم نہ تو ماضی لذتوں کی یاد رکھ سکتا ہے اور نہ لذاتِ مستقبل کی توقع اُس میں پیدا ہو سکتی ہے لیکن روح ان ہر دو قسم کی لذتوں کی یاد اور توقع رکھ سکتی ہے اور رکھتی ہے۔ اس لیے اُس کی لذتیں پائدار اور سرمدی ہوتی ہیں۔ اور عقل و روح جسم کی ہر قسم کی لذات و حصول لذات کی بھی شریک رہتی ہے اور لذات سے متعلق یاد و ماضی اور توقع مستقبل کا اور اضافہ کرتی ہے۔ ابیقر اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت ————— کہ جس کی جستجو کرنا از بس ضروری ہے ————— طمانیتِ عقل و روح کی لذت ہے۔ اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارہ میں

خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اندرونی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے (یعنی یہ کہ نفس و روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں) اُس کے خیال میں ایک دانا اپنی ہر قسم کی جسمانی تکالیف و آلام کے باوجود ”مالکِ سعادت“ (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحتِ نفس اور اطمینانِ عقل ہر قسم کے (بقیہ برص ۱۲)

اس لیے کہ مثلاً تلخ دوا کا استعمال تکلیف و الم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اُس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی ”مرض“ کے مٹانے کا سبب بن جاتا ہے۔ اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائیگا۔ اور عقلمند کی طاقت سے یہ ہرگز باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابلہ میں وقتی اور ناپائیدار لذت کو ترک اور ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کر دی۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۲) جسمانی لذائذ سے بہتر اور برتر ہے۔

با اینہم اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ ناجائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت و ذلت، اور جب تک کہ اُن کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر نہ پہنچے کسی شخص کا اُن سے فائدہ اٹھانا، اور متمتع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور ایقوریون عقلی لذتوں میں سے سب سے بہتر لذت ”صداقت“ کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مدرسہ یا اسکول چند ٹھوس فلسفیوں کی فلسفیانہ موٹو گائیوں کا مجموعہ نہیں تھا، بلکہ ”صا دقین“ کا ایک گروہ تھا جو عملی صداقت کو معیار زندگی بنائے ہوئے تھا۔

(ج) ایقوریون ایجابی لذتوں کے مقابلہ میں سلبی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبیہ سے اُن کی مراد ”الم کا نہ ہونا“ ہے۔ اسی لیے وہ لذائذِ ثابۃ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ فقدانِ الم کو ضروری جانتے ہیں۔ اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شعور و احساس کو براہِ نیغہ کیا جائے بلکہ اُن کے یہاں سب سے زیادہ ذریعہ سلبی لذتوں پر (مثلاً فکرت و اضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز قلبی سکون و اطمینان کے لحاظ امور سے اجتناب) دیا جاتا ہے۔

(د) ایقوریوں کا مذہب یہ بھی ہے کہ ”سعادت“ حاجات و ضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور اُن کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُن کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت ”وجود سعادت“ کے لیے بہت زیادہ موجب ضیق و پریشانی بن جاتی ہیں اور سعادت میں ترقی کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت و مقدرت کے موافق اپنی خواہشات و ضروریات کو کم سے کم کرنا چاہیں۔

ایقور خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اُس کی طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی ”سعادت“ (لذت) کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً ”طلبِ شہرت“ وغیرہ ضروری ہوتی ہیں اور نہ مفید۔

اسی اصول کے پیش نظر انہوں نے عقلی و روحانی لذت کو جسمانی لذت کے مقابلہ میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقت اور فنا ہونے والی چیز ہے، اور لذت عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اُس تحصیلِ علم کے مقابلہ میں جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے۔ ہیچ و ریچ ہے۔ اور یہی وہ پائدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامانِ مہیا کرتا ہے۔

لہذا اس مذہب کے مطابق فضائل صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے بہتر لذت کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً ”پاکدامنی“ فضیلت ہے اور فحش زندگی ”ذالت“ کیونکہ اگر بار ایک بینی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی میں نفس کی مخالفت، ذلت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور اپنی ثقافت کے اعتقاد سے جو لذت و نشاط حاصل ہوتا ہے وہ اُس کی نگاہ میں فحش کار انسان کی اس وقتی لذت سے جس کے بعد دکھ درد موجود ہے، اور عدمِ ثقاہت، بربادیِ مال و آبرو اور صحت کے مقابلہ میں ہر طرح قابلِ ترجیح اور لائقِ اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجیے۔

بعض لوگوں کو اُمیقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس لیے کہ اُن کے خیال میں اُمیقور کا مذہب ”انسان“ کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات پر جرات کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر انہوں نے اُمیقور کے مذہبِ خلاق میں فاسق و فاجر کے فسق و فجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان ہیودہ امور کے لیے قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صراحتاً احتجاجِ بلند کیا ہے۔

اس دور جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ ہوبز (۱۵۸۸-۱۶۳۹ء) اور اُس کے مقلدین کا یہ مذہب ضرور زائے ہے۔

غرض انہوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حُبِ ذاتی اور لذتِ شخصی میں محدود کر دیا، اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو جب ہی خیر یا بشر کیلئے کہہ سکتے ہیں کہ اس میں عامل کے لیے اس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور اس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ یہ انسان کو خود میں اور خود غرض بناتا ہے، اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مرجائیں، نفع اٹھائیں یا نقصان پاجائیں اُس کو اپنی ذات کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اُس کے خیال میں اُس کا ذاتی نفع اُس پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح اگر اُس کو کسی کے رنج سے رنج اور دکھ سے دکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس لیے کہ اُس رنج اور دکھ کا اثر اُس کی ذات پر بھی پڑتا ہے۔

اس دنیا را انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رہے ہیں اور رہتے ہیں جو اس مذہب سے نا آشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کار بند رہنا ضروری سمجھتے، اور اُس کے بتائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صناع، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ ان میں سے کسی طبقہ پر نظر ڈالو ہر طبقہ کا ایک بڑا گروہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہاں نظر آئیگا۔ اور دوسروں پر اگر ان کی نظر پڑے گی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح کی خدمت کے لیے ایک ”پونجی“ اور سرمایہ ہیں

مگر ان کی زبانوں پر انسانیت، مساوات، اخوت، وطنیت، ایثار اور قربانی اور



اسی قسم کے بہت سے بے معنی الفاظ پاؤ گے لیکن دراصل اُن کی نظروں میں "فضیلت" فقط اسی کے معنی ہیں کہ تنہا اُن کی ذات کو لذت اور نفع حاصل ہو اور بس۔

ان کی حقیقی حالت کا نقشہ شاعر کے اس مصرعہ سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔

اِذَا مِيتَ ظَنَّمَا نَاَفِلًا نَزَلَ الْقَطْرُ

اگر میں پیاسا مرجاؤں تو دنیا میں پھر کبھی ایک قطرہ پانی نہ برسے

مگر جب حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس تعلیم نے ضرورت کے وقت قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اُس کی عملی مثالیں اور عظیم الشان نمونے پیش کیے، اور جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور انکی پیش پیش ترقی ہوئی تب "ابیقوری" مذہب کو گھٹن لگنا شروع ہو گیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ ایثار اور قربانی جیسے شریفانہ فضائل کا حُب ذات اور خود غرضی کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے۔

اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔  
 (۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ شخصی و انفرادی لذت ہے تو پھر ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار ہو جائیگا کہ حسن سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جاسکے حالانکہ دنیا و انسانی کا اس پر اجماع ہے کہ بہت بڑی فضیلت ہے۔

(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی علاقہ کا خیال مطلق نہ کیا جائے، یا یوں کہہ دیجیے کہ اگر شخص دُسر کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اُس کے عضو ہونے کے لحاظ سے اُس پر جماعت کے حقوق و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع و نقصان یا لذت و الم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے، تو پھر فضیلت

اور ذنات، خیر اور شر کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذتِ شخصی کو خیر و شر کا آلہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔

(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو بچ کر ایتار کرے تو وہ قابلِ نفرت و حقارت ہے، اور جو اپنی ذاتی مصالح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دیے وہ باعثِ عزت و تکریم ہے۔ حالانکہ ایسے ذلیل بچر اور پوچ نظریہ کو کوئی ذی ہوش بھی ایک لمحہ کے لیے قبول نہیں کر سکتا

## (ب) مذہبِ سعادتِ عام

### مذہبِ منفعت

اس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور جو یا ہونا چاہیے وہ نوعِ انسانی بلکہ ہر ذی حیوان کی سعادت و فلاح ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ جب ہم کسی کام پر خیر یا شر ہونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذائذ و آلام پر ہی نظر نہ رکھیں بلکہ تمام نوعِ انسانی، نوعِ حیوانی، بلکہ تمام ذی حیوان کے لذائذ و آلام کا لحاظ رکھیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس وقت عام حالاتِ زندگی میں حاصل ہونیوالی، یا موجودہ وقتی لذات و آلام ہی تک نظر کو محدود نہ رکھیں بلکہ اس سلسلہ میں گہری نظر سے کام لیں اور دور رس اور مستقبل بعید کے لذائذ و آلام کو بھی پیش نظر رکھیں۔ اور پھر ان اعمال سے حاصل شدہ لذت و الم کا تناسب معلوم کریں۔ پس اگر لذائذ کا پلہ بھاری ہے تو وہ خیر ہے اور اگر آلام کا پلہ وزنی ہے تو وہ عملِ شر ہے۔

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ بعض اوقات اگرچہ اعمال کی لذتوں کی مقدار آلام و مصائب کے مقابلہ میں غالب ہوتی ہے تاہم وہ عمل خیر نہیں بنتا بلکہ شرکلاتا ہے۔ مثلاً انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو مگر ان میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو۔

مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (۱) (دب) (ج) ہیں ان میں سے (۱) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (دب) میں لذت (۷) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صادق آتا ہے کہ لذت و الم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار زائد ہے لیکن عامل کے لئے انہیں ضروری ہے کہ وہ عمل (دب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (۱) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (دب) اور (ج) کا تو عامل ہو مگر (۱) کا عامل نہ بنا تو مجموعہ عمل کے اعتبار سے اُس کا یہ کردار شر ہے خیر نہیں ہے۔

اس لئے کہ غور و فکر اور باریک بینی کے بعد ہم پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے عامل کو خیر جب کما جائے گا کہ ہماری استطاعت میں ان مجموعہ اعمال کے بعد کوئی عمل ایسا باقی نہ رہے جو ان کا نعم البدل کہلا سکے اور جس کو ان کے مقابلہ میں برتری اور افضلیت حاصل ہو اور جس کا ثمرہ (لذت) ان کے لئے اعمال سے زیادہ اور فزوں تر ہو۔

پس اگر کچھ اختیاری اعمال ایسے ہیں جو لذت و نشاط کا حجب بنتے ہیں مگر ان میں سے ایک عمل

کی لذت بہت زیادہ ہے تو اخلاق کا یہ فیصلہ ہوگا کہ صرف یہی عمل قابل عمل ہے اور باقی اعمال کے کرنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے اور اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بننے میں یکساں اور برابر ہیں تو پھر ان میں سے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔

بہر حال اس مذہب کے ارکان "بیوریون" کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اُس عمل کے ساتھ جس انسانی، حیوانی بلکہ ذوی حس فرد و جماعت کا بھی علاقہ ہو اُن سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسبہ کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر رکھے بلکہ تمام متعلقہ ذوی حس کی خیر کو سامنے رکھے اور "سعادت عامہ" کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے کہ وہ سعادت عام کو پیش نظر رکھے، اور فضائل کو فضائل اس لئے کہا جائے کہ اُن سے تمام انسانوں اور ذوی حس اشیاء کے لئے آلام کے مقابلہ میں لذات زیادہ ثمر اور بار آور ہوتی ہیں اور رذائل کو رذائل اس لئے کہا جائے کہ اُن سے لذات کے مقابلہ میں آلام و مصائب کے پہل بہت زیادہ ملتے ہیں۔ پس "سچائی" (مثلاً) بلاشبہ فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جماعتی سعادت اور سعادت عام میں اضافہ کرتی ہے، اور جماعتوں کی ترقی و بقا اُسی سے ہے، اس لئے کہ ہم ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لئے ایک طبیب اور عمارات و پُل وغیرہ کی تعمیر کے لئے ایک جہندس اور جسم کے خواص معلوم کرنے کے لئے ایک اہر کیا اور طلبہ کی عقل و دانش کو خداقت کی مفید تربیت دینے کے لئے ایک استاد کی ضرورت محسوس کرتے، اور ہمیشہ اُن کیلئے محتاج رہتے ہیں سو اگر "سچائی" کا وجود نہ ہوتا تو ہم کس طرح نہ اُنکے اقوال پر بھروسہ کر سکتے، اور نہ ان کی رائے سے نائدہ اٹھا سکتے، اور جب ہم نے "سچائی" کے بادلوں سے مذکورہ بالا سعادت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ فضیلت ہے اور افراد انسانی کے لئے ضروری



سمجھا کہ وہ ہمیشہ ”سچائی“ کو ہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لئے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے یا ”رشتہ“، (مثلاً) ”ذوقیت“ ہی، اس لئے کہ جب حاکم نے مجرم سے ”رشتہ“، لئے لی تو اس کو بری کر دیا، اب اس کا یہ عمل مجرم کی بے باکی اور جرم پر بے خوفی کا باعث بنا، اور اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ ”رشتہ“ کے ذریعہ میں ہمیشہ جرم سے بری ہو سکتا ہوں، اور اس اعتقاد کی بنا پر وہ جرم کسے اور جبری ہو گیا۔ تو یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق ملیفوں کا سبب بنتا ہے اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لئے پیش خمیہ اور بہت بڑا غلاب ثابت ہوتا ہے لہذا اسکو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لئے نفع اور لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کوٹھی پر پرکھنا چاہئے، اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہئے کہ یہ قوم اور جماعت کے لئے باعث ”لذت“ ہے یا موجب ”الم“، اور پھر یہ غور کرنا چاہئے کہ اگر اس میں لذت دالم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن بہت دیر طلب اور قدس مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید اور قابل اعتبار ہے۔

علاوہ ازیں فضائل و زوال کے اصولوں کو بھی اسی میزان سے تولایا جاتا، اور اس کے بعد ان پر خیر یا شر کا حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً ”مکر“ مفید ہے اور ”نخل“ ذلت ”صدق“ خیر ہے اور ”کذب“ شر ہے اگر ان کی کسی جزئی پر حکم لگانا ہو تو ان اصولوں میں سے کسی اصول ہی کے زیر اثر لگانا چاہئے، یعنی اگر کوئی عمل، صدق، یا کذب کے دائرہ کے اندر ہو تو اس پر وہی حکم لگانا چاہئے جو صدق یا کذب پر لگایا گیا ہو اور ایسی صورت میں ان جزئیات کے لئے برا اور است خیر و شر کے پیمانہ کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

البتہ اس (پیانہ) کی ضرورت اُس وقت پیش آئے گی جب کوئی عمل ان اصولوں میں سے کسی اصول کے تحت میں نہ آتا ہو مثلاً وہ عادات و خصائل جن کی اچائی یا بُرائی اختلافی ہے جیسا کہ جسم پر نشانات لگنے کا مسئلہ یا پردہ کا مسئلہ۔ سو ایسے مسائل کے لئے وہی پیانہ استعمال کیا جائے گا جو ابھی مذکور ہو چکا یعنی جذبات سے متاثر ہوئے بغیر ایک مبنی اور بنیاد کے ساتھ بحث و مباحثہ کر کے دیکھا جائے کہ اُس کے لذائذ و الآام کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر اُس کے آلام ”لذائذ“ پر غالب ہیں تو وہ بلاشبہ شر ہے خواہ کہنے والے اُس کو خیر ہی کیوں نہ کہتے ہوں، اور اگر لذائذ کا غلبہ ہے تو وہ یقیناً خیر ہے خواہ لوگ اُس کو شر ہی سمجھتے ہوں، اُس کا نام ”مذہبِ منفعت“ ہے اور اس کے سب سے بڑے داعی فیلوف بنسٹام (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) اور اسٹافچویک ہیں۔

اسٹافچویک نے اس مذہب کے درست ہونے پر حسب ذیل دلیل پیش کی ہے۔

بلاشبہ لذت و نشاط ہی تنہا ایک ایسی شے ہے جس کی جانب انسان کو فطری رغبت ہوتی ہے، اور اگر ہم کو تمام اعمال کے متعلق اختیار دیا جائے تو اُس وقت انتخاب کا سہارا یہی لذت بنے، اور عقل یہی راہنمائی کرے کہ ہم کو وہی عمل اختیار کرنا چاہئے جو سب سے زیادہ لذت کا باعث ہو، اور یہ کہ ہم عقل کی راہنمائی کو ترک کر کے ہرگز اپنی خواہشات کے احکام کے زیر اثر نہ رہیں۔ اور یہ کہ لذتوں کے حصول کے معاملہ میں موجودہ زندگی کے ساتھ ساتھ زندگی کے مستقبل کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے۔

اور جس طرح ہم اپنی ذات کے لئے اُس نعمت کے متلاشی ہیں اسی طرح دوسرے انسانوں کے لئے بھی اس نعمت کے خواہاں ہوں اس لئے کہ جب ہم وسیع النظر بن کر اُس تعلق پر غور کرتے ہیں جو افراد اور جماعت کے درمیان یا افراد میں فرد فرد کے درمیان قائم ہے تو بلاشبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کسی ایک شخص کی منفعت (لذت) کو دوسرے شخص کی منفعت (لذت) پر نہ خاص برتری حاصل ہے اور نہ ہیئت لندا عقل کا تقاضہ یہی ہے کہ جس طرح انسان اپنے نفع و خیر پر نظر رکھتا ہے اسی طرح دوسروں کے نفع و خیر

پر بھی نظر رکھے۔

لذت کے متعلق در مذہب منفعت کے ارکان نے جس "لذت" کو خیر و شر کا پایا قرار دیا ہے وہ منفعین کی رائے اُن کے یہاں بہت وسیع معنی میں متعل ہے یعنی اُس کے دائرہ میں حتیٰ معنوی جسمانی اور عقلی و روحانی سب قسم کی لذات شامل ہیں۔

اور بہت سے منفعین کہ جن میں بنام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت پر کمیت اور مقدار کے لحاظ سے فضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون سی لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی؟ بنام کی رائے یہ ہے کہ تمام لذتیں صفت میں متساویہ اور نوع میں متحد ہیں، اور اُن کے مابین فضیلت کا مدار شدت و مدت، قرب اور تحقق پر ہے۔

بنام کے بعد میل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں متحد کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ نوع پایا جاتا ہے، اور اُس کے نزدیک جس طرح کمیت اور مقدار میں لذت مختلف ہوتی ہیں اسی طرح کیفیت کے لحاظ سے بھی اُن میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک لذت دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجہد میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً عقلی و روحانی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی طرح معنوی لذتوں کا رتبہ حتیٰ لذائذ کے مقابلہ میں اعلیٰ و ارفع ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب لذائذ کے درمیان چھوٹے اور بڑے ہونے کا فرق نہ ہو تو پھر کس طرح شناخت کیا جاسکتا ہے کہ یہ لذت دوسری لذت سے فاضل یا قدر و قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ "ارباب بصیرت" اور ماہرین اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے۔ کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ دو لذتوں کو اول آزماتے ہیں، اور پھر ان میں سے ایک کو اختیار کر لیتے، اور دوسری پر اُس کو ترجیح دیتے ہیں اور باوجود اس واقفیت کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی

پوشیدہ ہیں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے بڑی مقدار کو اُس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ اپنی خداقت و مہارت سے دونوں کی صحیح حقیقت کا اندازہ لگا لیتے، اور افضل و اعلیٰ کے مقابلہ میں مفضول اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔  
تم کوئی ایک مثال ایسی پیش نہیں کر سکتے کہ کوئی ذکی بے وقوف بننے پر یا کوئی حقیقی طالب علم جاہل رہنے پر آمادہ ہو گیا ہو۔ اگرچہ وہ دونوں خوب جانتے ہیں کہ بے وقوف اور جاہل اپنے ان اوصاف پر ہمیشہ مگن اور خوش رہتے ہیں۔

اُسی طرح کسی طالب علم سے یہ توقع فضول ہے کہ وہ ذکاوت اور علم کے مقابلہ میں کسی بڑی سے بڑی جہانی لذت کو قبول کر لینے پر آمادہ ہو جائے گا۔

لذت و سعادت میں بھی ”کہ جن کی جانب انسان نگاہ لگائے بیٹھائے“ اشخاص و افراد کے اختلاف سے بہت کچھ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اور جس طرح حیوان اور انسان کی سعادت میں بہت بڑا تفاوت ہے اُسی طرح عاقل اور جاہل کی سعادت میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ اور اسی اختلاف سعادت کے پیچھے وہ دنیا و عقل ہے کہ جس میں انسان زندگی گزارتا ہے

پس اگر اُس کا یہ عالم عقل محدود اور تنگ ہے تو اُس کے لئے حصول لذت آسان ہے کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا تجاہل عقل وسیع ہے تو پھر اُس کے لئے اُن لذتوں کا حصول ”کہ جن کے لئے یہ چشم براہ ہے“ بہت دقت طلب ہے کیونکہ وہ ایسی لذت کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند اور ارفع و اعلیٰ ہے۔ میل کا قول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہو اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر اور ترقی پسند ہے وہ تو یہ یقین رکھتا ہے کہ جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصد کے لئے ناکافی



ہی اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت و حاجت ہے۔ مگر ساتھ ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اس نقص کے تحمل و برداشت کا خوگر بھی ہوتا ہے اور اس کو مطلق یہ حد نہیں ہوتا کہ فلاں شخص کو میری طرح اس لذت کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اس لئے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ سادتِ کبریٰ اور خیرِ اکبر سے قطعاً محروم رہتا ہے۔

متفکر اور مصیبت زدہ، انسان، "بنا خوش باش و راحت کوش" "خنزیر" بننے سے اچھا ہے اور مصائب کا نثار ہونے، اور جامِ زہر نوش کرنے کے باوجود، "سقراط بنا خوش عیش بے وقوف بننے سے بہتر ہے۔"

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو طویل اور لذتِ دراز کی بحث میں نہ پڑنا چاہئے بلکہ اشرفِ واعلیٰ اور انواعِ لذائذ میں سے بہترین لذت، "کو زیر بحث لانا چاہئے۔"

جارج ایوٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے افکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور ان میں بندہ نہ پیدا کریں، اور جس چیز کو اپنے لئے پسند کرتے ہوں دوسروں کی منفعت کے لئے بھی اسی کو پسند نہ سمجھیں اُس وقت تک ہم ہرگز "سادتِ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے۔

مگر یہ واضح رہے کہ سادت کا یہ بندہ مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقا اور بندہ کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی، اور اُس کے حصول کی خاطر ہمہ قسم کے مصائب و آلام کو گیسز کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

"سادت"، کی اس قسم کا منبع و مرجع طبیعتِ نفسِ فطرتِ روح اور انسان کا وہ عالمِ عقل ہے کہ جس کے اعمال میں وہ زندگی گزار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عہد ہے، اور اُس کی

زندگی کے لحاظ اکثر و بیشتر یا ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر وہ بلاشبہ ”انواع سعادۃ“ ہی کی مثلثی رہے گی، اور اُسی کی روشنی میں تمام کام انجام دے کی۔

لیکن یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لئے ضرورتی ہے کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے لگانا چاہیو جن پر عمل کے اُن لذت و آلام کا اثر پڑتا ہے۔

دوسرے پیرایہ بیان میں یوں سمجھے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے اپنے حلقہ اثر اور غیار کے حلقہ اثر کے درمیان، یا موجودہ افراد قوم اور آنے والی نسل کے درمیان، لذت و آلام کے تناسب کا حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر واقفیت و اطلاع سخت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک عمل کو اگر اپنی قوم کے لئے نفع بخش سمجھتے ہیں تو دوسری قوم کے لئے اُسی قدر مضر ترساں پاتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور معاصرین و ہم زمانہ کیلئے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لئے اُسی قدر نقصان دہ جانتے ہیں، نیز یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت و الم کے حساب میں انتہائی دشواری کا سامنا یقینی امر ہے، اور اس طرح علی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معادن (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کبھی جاسکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے لئے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لئے مضر اور نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص طریقہ کو حتمی طور پر اختیار کرے کہ جو موجودہ نسل

کے لئے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف بھی ہو کہ وہ اخلاط و اولاد کے لئے بھاری بوجھ ثابت ہو گا؟

اس سے بھی زیادہ قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ اگر ہم لذتِ دالم کے اس حساب میں حیوانات کو بھی شامل کر لیں تو کیا اُن کے اور انسان کے درمیان تفاضلِ لذات میں کوئی نسبت یا درجہ قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ دونوں کے لئے لذت کی حیثیت یکساں ہی رہے گی اور اس طرح ایک انسان کی لذتِ دالم، کتا، بلی، بھیڑ یا غرض ہر ایک حیوان کی لذتِ دالم کے مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لئے یہ جائز ہو گا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لئے مرع کو ذبح کرے، اور ایک زندہ جانور کو انسانی علاج کی خاطر تشريحِ اعضا کے لئے قتل کر کے کام میں لائے؟ اور اگر ان کے مابین افضلیت کی نسبت قائم کی جاسکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ یہ خدمت انجام دی جاسکتی ہے؟ اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لئے کام میں لایا جاسکتا ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہو گا اور ہم قریب ہونے کے بجائے حق سے بہت دور نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) ”سعادتِ عامہ“ کا پیمانہ جبکہ محدود اور مستقل و معین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش رکھتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تو لذتِ دالم کے مابین نسبت پر قائم ہے، اور اس مذہب کے مطابق لذت میں کم از کم تمام انسانوں کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی عمل سے مختلف انسان ایک ہی وقت میں مختلف اثرات قبول کرتے ہیں، ایک کو اس عمل سے زیادہ حظ و نشاط حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو لا محالہ اس عمل کے خیر یا شر ہونے کا حکم بھی اسی فرقِ مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھودیتا، اور یا بے تحاشہ ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے

لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرق مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جاسکتا ہے؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو پست ہمت اور کوتاہ نظر بناتا ہے، اس لئے کہ اس کی تعلیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و الم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عامل کی بلند صفات اور جن اخلاقِ حسنہ کی بدولت ان اعمال کا صدور ہوا اُن کے حُن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصولِ لذت اور الم سے گریز تک محدود کر دینا، انسانی شرف و مجد سے گرجانا، اور پستی کی جانب اُل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے قطعاً خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لئے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں لیکن یہ مقام اُن کے ذکر کا مقل نہیں ہے تاہم یہ واقعہ ہے کہ بہت سے اخلاقی مذاہب کے مقابلہ میں عبدِ حاضر میں اس اخلاقی مذہب (مذہبِ منفعت) کی اشاعت بہت زیادہ ہے، اور وہ بہت زیادہ مقبول ہے اس لئے کہ عقل کی بیداری، اور وسعتِ نظر کی جانب راہنمائی میں اس کا بہت بڑا حصہ، اور بہت بڑا درجہ ہے۔

اس نے انسانی زندگی کو ایک رُخ (خود غرضی) پر چلنے سے روکا اور مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنی "سعادت" کے ساتھ دوسروں کی سعادت کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ یہ واضحینِ قوانین کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنائیں جو تمام انسانوں کے لئے یکساں طور پر مفید ہوں۔ اور جرائم پر قانون کی جانب سے سزا مقرر ہو، اور ان میں یہ دیکھا جائے کہ کون سا جرم "مخادِ عامہ" کے اعتبار سے کس درجہ آلام و مصائب کا سبب بنتا ہے۔ اور جرائم کے مقابلہ میں جن سزائوں کو مقرر کیا جائے اُن میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے کہ عام انسانوں کیلئے ان کے اندر آلام کے مقابلہ میں کس درجہ زیادہ لُذائِم کا فائدہ پہنچتا ہے۔ (علیٰ بنِ اقیاس)



## مذہبِ فراست

”ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری لکھ پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائج معلوم کے بغیر فقط

نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے۔“

یہ مذہبِ فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس لکھ میں بھی قدرے اختلاف پایا جائے گا لیکن اس

کی اصل حقیقت اور اس کا خیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے۔

پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اُس پر ایک الہامی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور

اول نظر میں اُس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی سخاوت اور شجاعت نیسے

اعمالِ فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ بخل بزدلی ردِ اُہل میں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ بچے ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہیں وہ بھی فکر و اہل کے بغیر یہ

حکم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بُری چیز (شر) ہیں اور اس لئے وہ چور کو نہایت خارت سے دیکھتے

اور اُس کے عمل کو جرم جانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات اور ان کے نتائج و ثمرات

بر کے متعلق ان دور اندیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوئے ہیں

بہر حال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کسی اور کتابی نہیں اور مبدی فیاض نے یہ فیض

اسی طرح بخشا ہے جس طرح آنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض بچہ کے

ذریعہ ہم کسی شے کے پدید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے یا محض ساعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے

اور یہ بد آواز اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر،

اور ہمارا یہ فیصلہ اس عمل کی غایت اور اس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصولِ لذت و گریزِ ازالہ کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف راہنمائی کر دیتی ہے۔ لہذا صدائے برحالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام و مصائب کا ہی سبب کیوں نہ ہو، اور کذب بہرِ کیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت ہو۔ ”مذہبِ سعادت“ اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اعمالِ اخلاقی و سائل و ذرائع نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدر و قیمت اس لئے ہے کہ وہ فضائل ہیں، اس لئے نہیں ہے کہ ان کے نتائج و ثمرات سے لذت کا حصول ہوتا ہے۔

”مذہبِ فراست“ مذہبِ سعادت سے پچند وجوہ متمایز ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ، اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان کا فضائل ہونا کسی عرض و غایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اس تک پہنچا دیں تو خیر ورنہ شر۔

(۲) فضائل جیسی امور میں سے میں ان کی صحت کے لئے برہان و دلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) یہ اپنے اوصاف میں شک و شبہ سے پاک ہیں اس لئے یہ ممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شریائے ان کی ضد کو خیر کہا جاسکے۔

اس قوتِ فراست کا نام بعض علمائے ”وجدان“ رکھا ہے اس لئے کہ یہ (وجدان) تمام افرادِ انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ درجاتِ ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افراد میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ حاسہ سماعت و بصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں ودیعت ہے اور جس طرح سماعت و بصارت کے قوت و ضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکاتِ انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتداءً آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجاتِ ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

”مذہب فراست“ کے قائل اگرچہ اصل مذہب کے متعلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن اُس کی تفصیلات میں ان کی آراء مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا فایز ”شعور“ کو سمجھتے ہیں اور بعض ”عقل“ کو نیز بعض کا خیال ہے کہ ”فراست“ کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزئیہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں۔ اور دوسروں کی رائے ہے کہ فراست ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدق خیر ہے اور کذب شر۔ اور جزئیات سے اطلاع دینا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی پیش آجائے تو قوتِ خلیہ یا قوتِ نتیجہ کا یہ کام ہے کہ وہ ”فراست“ کے بتائے ہوئے عام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

بہر حال اس مذہب سے متعلق اس سے زیادہ تفصیل اور آراء کی اختلافی تشریح کی اس جگہ گنجائش نہیں ہو سکتی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آراء کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذتِ دالم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہئے، اور قوانینِ اخلاق اور اُس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذِ دالام کے تصورات کے ماتحت نہیں آسکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ نفسِ انسانی میں ضمیر کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی، اور اُس کو خیر اور فرض کے لئے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

البتہ یہ خیر اور فرض کبھی کبھی لذت و سعادت کا پھل بھی دیدیا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن ”ضمیر“ کسی حالت میں بھی اس حد کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہو جاتا ہے کہ اداگی فرض کی خاطر وہ لذتِ سعادت بلکہ زندگی کو بھی قربان کر دے۔ لہذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائیِ الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ ”فرض“ ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ خیر ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرفِ انسانیت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت کی سخت توہین، اگر وہ اعمال کے لذت و الم کو تولنے کے لئے پہلے ایک ترازو قائم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد ان کو اختیار کرے یا ان سے اجتناب۔

اور اگر اُس کے لئے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروبار سی زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔ بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے۔ بلکہ اُس کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے اہام کو سنے، اور اُسی کے اختیار و پرہیز کے احکام کی تعمیل کرے۔ یہی دراصل انسان کو اُس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتبہ اور صاحبِ شرف بناتی ہے اور یا ذیل و پست کرتی ہے۔

فلاطون ”فراستی“ یا ”وہدانی“ اور ارسطو ”سعادتی“ تھا، اگرچہ ارسطو کا مذہب سعادت، ”منفعیین کے“ مذہب سعادت“ سے بلند و رفیع ہے۔

سنتھیلیر نے فلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

مذہب سعادت پر مذہب فراست کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح یوں سمجھئے کہ یہ غلط بات ہے کہ زندگی کی غرض و غایت سعادت (حصولِ لذت) ہی کو قرار دیا جائے یہ تو اشیاء کے لئے بہت بُرا مشاہدہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ کرنا ہے، اسلئے کہ انسان بلاشبہ تمام اعمال میں ”سعادت“ کو زیرِ بحث نہیں لانا بلکہ بعض حالات میں اُس فرض کی خاطر و منفعت پر بھی غالب ہوتا ہے اپنے اختیار سے ہر قسم کی سعادت کو قربان کر دیتا ہے۔

حقیقت بھی یہ ہے کہ ”سعادت“ کا جب ”فرض“ سے مقابلہ پڑ جائے تو سعادت قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کے لئے اس سے زیادہ پست درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی ”سعادت“ کو فرض پر ترجیح دے۔



اور اکثر اوقات میں فضیلت اور اس سادت (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی۔ جس کو ارسطو نے تنگ دامن معنی کے اعتبار سے اختیار کیا ہے، ”سو عام حالات زندگی میں خدائے تعالیٰ کی مشیت کا یہ فیصلہ ہے کہ انسان ”فضیلت“ کے بلند مقام کے لئے جدوجہد کے بغیر سادت کے حصول کی سعی و کوشش میں صرف رہے مگر اس کی مشیت کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں سادت کا فرض سے مقابلہ پڑ جائے تو پھر سادت کو فرض کی قربانیاں پر قربان ہو جانا چاہئے، اور اس وقت فرض کے علاوہ کسی کے لئے جگہ باقی نہ رہنی چاہئے۔

یہ حکمت و فلسفہ کا اولین اصول ہے بلکہ بنیادی ایک قاعدہ ”حقیقت“ کے عین مطابق ہے، اور بلاشبہ اسی کو روشن فلسفہ کا لقب ملنا چاہئے۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ ”قائد اخلاق“ سے نا آشنا ہے اس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حیات انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اس لئے از بس ضروری ہے کہ انسان اس راہ پر خط میں گم ہونے سے بچنے کے لئے شاندار جدوجہد کرے۔“

فلاسفہ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ ”رداقیین“ کے نام سے موسوم ہے اور یہ مشہور یونانی فلسفی ”زینیون“ (۳۴۲-۲۴۰ ق م) کے مقلدین کا گروہ ہے۔ ان کو رواقی (Stoics) اس لئے کہا جاتا ہے کہ ”زینیون“، یہ متفکر ہیں اپنے شاگردوں کو ایک مزین و منقش بالاخانہ (رداق) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔

زینیون - ابیطور کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالفت و مقابل، جب ابیطور یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصد ”حید ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت حاصل کرنا، اور انسان کیلئے خواہشات

ضروری طور پر زندہ اور تازہ رکھنا ہے، اُسی وقت زیرِ نون ضبطِ نفس، اور کسرِ شہوات و مجرّواہات کا سبق دے رہا تھا۔

ردائقون کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کتاب ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لئے فائیت و مقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اصل فائیت و مقصود تو فضیلت تک پہنچنا ہے، اس لئے کہ وہ فضیلت ہے۔

رداتی لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیروی سے بچو، اور اپنی جانوں کو رافضیت میں مصائب جھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لئے تنگ حالی، فقری، جلاوطنی، اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی، کی دادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت و تحمل کے لئے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جان، جانِ آفریں کے سپرد کرو۔

اسی لئے رداتی اپنی ہمت بلند، اور جہد و جہد کو کبھی مالدارسی اور عیشِ کوشتی پر صرف نہیں کرتے بلکہ ان کی ہمت کا مقصدِ عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحبِ فضل و کمال ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں غنی رہ کر جنسِ یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور ان کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں، وہ دنیا کے ایسے پرائسوں کو ادا کار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔  
وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی پادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری و فقیر کا، اور ہم کسی ایکٹ کی اس لئے تعریف نہیں کرتے کہ وہ تاج شاہی سر پر رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اس لئے بُرائی کرتے ہیں کہ وہ فقیر کی گڈی پہنے ہے بلکہ اس بات کی تعریف یا مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا۔

بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و مذمت اُس کے اعمال و کردار کی  
مُحَن وقوع کا چھائی یا بُرائی پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے ملوکہ مال کی بنا پر نہیں ہے۔  
اور ایک مشہور روایتی ”انیکٹسٹس“ (۵۰-۱۲۵ ب م) نے اِس کی مثال گیند کے کھلاڑیوں کے ساتھ  
دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

وہ گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلتے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی ملکیت اور اُس کے مالک  
کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی اِس لئے قابل تعریف سمجھا جاتا ہے کہ  
وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی سے گیند کو پھینکتا ہے۔

اُس کی اِس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیاءِ خارجیہ کی فداۃ کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ اُس  
پر انسان کی تعریف و مذمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابلِ مدح و تائیل ہوتی ہے بلکہ انسان  
کی تعریف اُس شے کے ”حُسن استعمال“ کی وجہ سے ہوتی ہے۔

آج کل اہل مغرب اُن لوگوں کو بھی ”درواتی“ کہتے ہیں جو مصائب و آلام سے بے پروا و ہو کر  
سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اُس کی نیرنگیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

روایتیوں کی تعلیم اب کیسے کیسے اسلام اور نصرانیۃ کے قالب میں نظر آتی ہے اور قدسِ وسطیٰ  
(ذرمیانی تاریخی دور) میں اِس تعلیم نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے اسلئے کہ  
نصرانیوں میں رہبانیت اور مسلمان صوفیوں میں زہد و شغف میں مبالغہ یہ دونوں روایتیوں کے اثرات  
سے خالی نظر نہیں آتے۔

لے مالا کر نبیانیت اور اسلام کی تعلیم میں یہ فرق ہے کہ میسائیت تو خود بھی اپنے پیروؤں کو رہبانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعی  
اکبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لا رہبانیت فی الاسلام“ (اسلام میں جو گمانہ طرزِ زندگی اور رہبانانہ شغف کی گنجائش نہیں ہے) ارشاد فرما کر پیشہ  
کے لئے حد سے متجاوز نہ ہر کا خاتمہ کر دیا۔ باقی روایتیوں کا یہ نظریہ کہ فرض کو ہمیشہ سادت (لذت) پر تقدم حاصل ہو خود اسلام کا اپنا  
نظریہ ہے اور جاد و بھرت، نیثار اور حق کے لئے قربانی کے وہ تمام احکام جو قرآنِ عزیز اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہیں اُس عوی

عصرِ حاضر میں اس ”نہیبِ فراست“ کا قائل ”کائنات“ ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔  
 ”عقلِ انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہو اور ہم کو اُن قواعدِ سلوک کے سکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ، اور تربیت سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کر دیتی، اور ان کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،

کہ ہماری عقل ”امِ مطلق“ کی پیروی کا حکم کرتی ہے ”یعنی ایسی شے کا جس میں کوئی استثناء نہ پایا جاتا ہو، اور وہ یہ ہے کہ ایسا عمل کر دو کہ اگر تم اُس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اسکو کرے۔ مہذ چوری اس لئے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حقِ ملکیت کا وجود ہی باقی نہ رہے، اور جھوٹ اس لئے حرام ہے کہ اگر

لے ”کائنات“ جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۴-۱۸۰۴ء) میں گذرا ہے۔ یہی نے اُس کے متعلق جو کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صحیح معنی میں اس کی تاریخ اُنوس کی سوانح حیات چند کلمات میں مضبوط ہونا محال ہے وہ تجرد کی زندگی گذرتا تھا اور اُس کی تمام زندگی علمی، عقلی، اور مشین کی طرح تھی۔ وہ کوسلبرج کی ”جو کہ جرمنی کے شمال مشرق کا قدیم شہر ہے“ کی سڑکوں سے دو ایک شرک پر ہوتا تھا میرا لگنا یہ ہے کہ اس شہر کی صحیح سے صحیح گھڑی کا وقت اس قدر مضبوط نہ ہو گا جس قدر کہ کائنات کے چل قدمی کے اوقات مقرر تھے، اُس کی میند سے بیداری، تھوہ نوشی، تحریر، تقریر، کلمے، اور چٹنے پھرنے کے اوقات سب ہی مین و مقرر تھے، جب دو شام کو خاکی چادر اوڑھے، الٹھی ہاتھ میں لئے چل قدمی کیلئے گھر سے نکلتا تو اُس کے پرڈی یقین کر لیتے کہ اس وقت ٹھیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وزیرِ فون کے درختوں کے درمیان اُس شرک پر چل قدمی کیا کرتا تھا جس کا نام بعد میں ”فلسفی کی سیرگاہ“ پر گیا تھا سال کے تمام موسموں میں وہ روزانہ شام کے وقت اُس جگہ کے آٹھ پکڑ لگایا کرتا تھا اور جس دن فضا کھل رہی ہو جاتی اور بارش ہونے لگتی تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بٹل میں دبائے اُس کے نیچے پٹنا نظر آتا تھا۔



سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو کوئی بات سمجھنے اور باور کرنے کے قابل ہی نہ رہے اور  
یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے کہ سب لوگ جھوٹے ہو جائیں۔

اس لئے چوری اور جھوٹ حرام کر دیا گیا۔ اور عقل نے نیز کسی جھک کے اُن کے متعلق اپنا یہ فیصلہ دیر یا۔  
وہ یہ بھی کہتا ہے۔

”اس امر مطلق (مبداء) کی دلیل وحجت خود اُس کے اپنے ساتھ موجود ہے یعنی وہ خود  
انسانوں کے نفوس و طبائع اور خمیر میں وجود پذیر ہے، اور اُس کی وجہ سے ہم میں یہ  
قدرت ہے کہ ہم یہ پہچان سکتے ہیں کہ کون سے اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں۔  
پس اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ کو اس روح اخلاقی ”امطلق“ کے حوالہ کر دیں ”جو ہماری  
طبیعت میں ودیعت ہے“ اور ہمیشہ اُسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات  
کی ”خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں“ مطلق پر دواہ نہ کریں تو ہم ایسی  
صورت میں اپنے فرض کو ادا، اور ”اخلاقی حق“ کو پورا کریں گے۔“

مگر جو فلسفی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر و شر کی تمیز کے لئے لکھڑیسی اُسی طرح موجود ہے جس طرح  
مختلف رنگوں، اور آوازوں کی شناخت اور تمیز کے لئے حواس موجود ہیں، وہ مذہبِ فراست پر یہ  
اعتراف کرتے ہیں کہ ہم انبیاء پر حکم لگانے کے بارہ میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پاتے  
ہیں حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی امور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً اپارٹا میں چوری ایک قابلِ تعریف فعل سمجھا جاتا  
تھا یا دابھوسی میں قتل ”زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا، تو جبکہ انسانوں میں ”فراست“ یا  
”وجدان“ موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سپید کو سپید کہنے یا چار کو دو سے بڑا کہنے میں  
حواسِ انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اسی طرح اس انسانی فراست اور وجدان  
کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟

## مذہب نشو و ارتقاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں منتقل ہیں، نہ کسی سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر آکے کی شکل میں منتقل ہو گئی ہوں، یا آبی کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہو گئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لئے جدا جدا اصول کا سلسلہ قائم ہے جن سے فروع کا تولد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لامارک"، فرانسیسی (۱۷۷۴-۱۸۲۹ م) نے اس بحث کو اٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحول ہوتا رہتا ہے، اور یہ کہ ناصح نہیں ہے کہ انواع جدا جدا اور متماثر ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا شاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں داخل اور ایک نوع میں تغیر ہو کر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لئے ایسی تماثر نہ دو نہیں پائی جاتیں جو تحول و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حشرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ انھوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے تولد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لئے دو چیزیں کار پر داز ہیں۔

(۱) ماحول، یعنی وہ تمام گرد و پیش جس میں حیوان گمراہا ہوا ہے، کبھی اُس کے مناسب حال نہیں ہوتا تو پھر مجبور ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اس طرح سنوارے کہ اپنے ماحول کے مطابق بن جائے۔

(۲) بمدر وراثت کا یعنی وہ صفات جو اصل کے اندر موجود ہیں اور اُس سے فروع کی طرف منتقل

ہوتی ہیں۔

اس مذہب کو ”مذہب نشو و ارتقاء“ کہتے ہیں۔

”نشو“ اس لئے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو و وجود ہوتا ہے اور ارتقاء اس لئے کہ وہ پست نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں۔ ”لامارک“ کے بعد ڈارون آیا یہ انگریز عالم جو (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اس کو پھیلایا۔ اور اس کے ثبوت کیلئے اپنی مشہور کتاب ”اصل الانواع“ لکھی۔

لے اس سلسلے میں ”تاریخ اخلاقیات“ کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقاء کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ ظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشو و نما پانا مثلاً بیج کا ارتقاء درخت میں ہو جانا اور گرمہ و زیت بیج کے مقابلہ میں بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

ڈارون اور اسپنسر جب لفظ ”ارتقاء“ استعمال کرتے ہیں تو اس میں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر یہ امر بھی واضح رہنا چاہئے کہ نشو و نما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ نشو و نما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام کا حتیٰ کہ نظام مائے مادہ تک کا بھی ہوتا ہے۔

ڈارون کے نزدیک ”ارتقاء“ کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار، انواع نباتات، حیوانات، اور انسان، سب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کر کے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز، ان انواع کی بقا سے ہوتا ہے جن کے اعضاء و قوٰی اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور اس اصول کے پیش نظر بقا، اصلاح ایک ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے ارتقاء واقع ہوتا ہے۔

ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقاء سے دلچسپی تھی مگر اسپنسر ارتقاء سے صرف اجسام کے طبعی نشو و نما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ انسان کے اخلاقی نشو و نما (اخلاقیات)، اور معاشرتی ارتقاء (اجتماعیات) میں بھی اس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈارون کے ”تفصیل ارتقاء“ یعنی انواع میں باہمی امتیازات کے ساتھ ساتھ نشو و ارتقاء کو بھی تسلیم کرتا ہے بلکہ اس میں اور زیادہ وسعت و عمومیت پیدا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ”ارتقاء“ ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(”تاریخ اخلاقیات“ باب ۸)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد اُن قوانین پر رکھی جو آج زبانِ زرد عوامِ دُخواص میں۔

(۱) قانونِ انتخابِ طبعی ————— یعنی لائقِ بقا، اشیاء کے انتخاب کے لئے فطرت کا قانون۔

(۲) تنازعِ لبقا، ————— یعنی زندہ رہنے کے لئے باہمی کشش

(۳) بقا، اصلاح ————— یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت والی مخلوق کا بقا

(۴) قانونِ وراثت ————— یعنی نسلی اوصاف کی وراثت کا قانون

انتخابِ طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت و طبیعت، موجودات میں سے اُن اشیاء کو منتخب کر لے جن میں "بقا" کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار تولیداتِ مناسل ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ فنا و بقا، محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ جن اشیاء میں مختلف حوادث، اور طبعی اعمال کے مقابلہ کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقا کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لئے قوی باقی رہتا، اور ضعیف فنا ہو جاتا ہے۔

پس فطرت و طبیعت کا موجودات میں سے صلح (قابلِ بقا) کا انتخاب کر لینا اور اُس کو بقا کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخابِ طبعی ہے۔

تم مخلوقات میں سخت کشش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگِ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر بھڑیے کو چھاڑ دیتا ہے، اور بھڑیا، بھڑیکے بچہ کو، اور انسان سیکڑوں جانوں کو چیر بھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ اجرا یہ کہ جب کوئی شے تمام افراد کے لئے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکرا جاتے ہیں، گوشت کے ایک ٹکڑے کے لئے بیٹوں یا کنوئوں کی باہمی جنگ اسی کا جزوِ مہم ہے اور مختلف اشیاء کے متعلق حضرت انسان کی باہمی کشش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشش اور تنازع کا نام جو افسردہ انواع کے درمیان اپنی بقا اور حیات کے لئے نظر آتا ہے "تنازعِ لبقا" ہے۔



اور اس کشمکش کے بعد جو شے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں صلح اور بہتر ہونا، اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، ”تقاررِ صلح“ ہے۔

اور جو فطری اور طبیعی صفات آبار و اجداد (اصول) میں پائی جاتی ہیں ان کا اولاد (نسل) میں منتقل ہونا یعنی قومی باپ سے قومی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا وجود یا کمزور سینہ آبار و اجداد سے سینہ کی مریض اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اوصاف کا نسل کے لئے حصہ ”قانونِ وراثت“ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں اس کا موقع نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اسکے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کو اسی قدر اس مسئلہ پر کہنا ہو جو ”بلوہ تمیید“ عظیم اخلاق کے مباحث کے لئے ضروری ہے۔

علماءِ جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ ”ارتقار“ کو دست و کر بہت سی اشیاء اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً نظمِ اجتماعی طریقہ ہائے حکومت اور علم النفس علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مختلف علوم پر، منطبق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ علوم جن اشیاء کے متعلق بحث کرتے ہیں اُن میں ترقی و ارتقار کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی قانون ”انتخابِ طبیعی“ کے تحت پایا جاتا ہے یعنی اُن میں سے ”صلح“ کو باقی رہنا چاہئے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہئے اور یہی اصول نکال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا ہیجانہ ہو گا کہ ”مذہبِ نثر و ارتقار“ نے مباحثِ علمی، اور طریقہ ہائے بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرتے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل امور کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اُس کی حقیقت کیا ہے ؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گزر کر موجودہ حالت پر پہنچی ؟

(۳) مستقبل میں اُس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہئے ؟

بہر حال بخیر دیگر علوم کے اس نظریہ "کو علم اخلاق" پر بھی منطبق کیا جاتا ہے۔ اور ہر برٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمت علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے پیش نظر ان "علماء" کا یہ دعویٰ ہے کہ "اخلاقی اعمال" اپنے ابتداء و وجود میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ اُن میں ترقی ہوئی اور کن میں درجات کا باہمی تفاوت بدلتا ہوا، اور اسکا درجہ کمال "مثلی اعلیٰ" ہے اور یہی غایت اور مقصدِ عظمیٰ ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس "مثلی اعلیٰ" کے قریب ہے اُسی نسبت سے وہ "خیر" ہے اور جس قدر اُس سے دور ہے اُسی نسبت سے "شر"۔ لہذا انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہونی چاہئے کہ وہ "بہرہ مند" اور "مثلی اعلیٰ" سے قریب ہو جائے۔

ہم اسپنسر کی اُس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اُس نے اس "عملِ تطبیق" کے سلسلہ میں کی ہے۔

انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوانِ مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے پہلے نفع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بغیر کسی غرض و مقصد کے صرف طبعی (فطری) مدافعت کی بدولت تیرتے

لے ہر برٹ اسپنسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۲۰-۱۹۰۳ م) اُس کے فلسفہ کی بنیاد "مسئلہ ارتقاء" پر قائم ہے۔ اُس نے

اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ترقی دی اور علم النفس علم الاخلاق علم الاجتماع علم التربیتہ اور علم ایسا سہ پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس لئے عہدِ جدید کے علوم میں اُس کو "قطبِ علوم" شمار کیا جاتا ہے۔

پھرتے ہیں اور اپنی اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے وجود کا حاصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ ان میں نہ ”شعور“ ہے اور نہ وہ ”قوتِ دافعہ“ جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو تو اس کے اس ماحول نے اس کی زندگی کا یہ اوسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود سے چند ساعت کے اندر اندر بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے سے اس کے ننانوے فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوع حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ اس کی جانی ساخت مضبوط، اور اس کے طریق زندگی کا نظم ”منظم“ ہو۔ اس کے افراد اپنی غذا کے حصول کے لئے حرکت کرتے، اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی استواری کے لئے حسبِ مقدور مقابلہ کرتے ہیں اور ان کے ماحول کا کچھ حصہ ان کی صلاح و خیر کی خدمت گزاری کرتا نظر آتا ہے، اور یونہی اس کے گرد و پیش کے حوالہ اس کو نہیں کر دیتا۔

اس کے بعد ہم ان حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشت مروں اور منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے ”طور و طریق“ کی ترقی بہت زیادہ جانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے۔ پھلی کو ہی دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں ادھر ادھر بھرتی ہے اور جب اس کو پالیتی ہے تو اس کے کھانے سے پہلے اس کو سونگھتی ہڈی اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کچھ بھی اس کو پر محسوس ہو جاتا ہے کہ اسے قہر و قامت میں بڑی ٹھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال

کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دیتی ہے۔ اگرچہ اُس کا یہ ”طریقہ“ سادہ، یکسان و سادی، اور غیر متوقع ہوتا ہے۔ اس لئے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عملی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

نام آنکہ جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً اِتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا ”طریقہ“ مسلوک، بہت زیادہ منظم اُس کے ماحول کے مطابق اُس کی حیات کی استواری کا نظام نہایت مکمل، اور اُس کی مصالح کے لئے اُس کے ماحول کی خدمت گزاری کا عمل بہت کامل پاتے ہیں وہ اپنی غذا کا امتحان دیکھنے اور سونگھنے کے ذریعہ سے کافی دور سے کر لیتا ہے۔ وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس کرتا ہے تو تیزی سے دوڑ کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کے حصول میں چھلیوں جی مخلوق کے طریق حصول سے زیادہ عمدگی سے کام انجام دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جن کو اپنی غذا کے لئے بہتر پاتا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ نہ صرف بھاگنے، بلکہ بہا اوقات مداخلت اور حملے کے ذریعہ کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوصاف کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں دریا وغیرہ میں غسل کرنا، یا کھیاں اڑانے کے لئے درخت کی شاخوں کو پنکھے کی طرح استعمال کرنا اور فیل بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر اپنی حفاظت کے لئے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقہ زندگی ”ترقی پذیر“ اور مصالح و اغراض کے لئے اپنے اعمال کی درستگی میں ”دافع و نفاہر“ ہے۔



ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان کی زندگی ہمارے سامنے آجائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر تمدن انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لئے درنگی اعمال و افعال میں سب سے زیادہ بہتر اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابلہ میں سب سے زیادہ احسن و اکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور تمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لئے کہ تمدن انسانوں کے مقاصد اعلیٰ اور اُن تک پہنچنے کے طریقے نہایت محکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفقود نظر آتے ہیں۔

اگر تم اُن کی خوراک پر غور کرو تو حسب خواہش اُس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے پائیدار اور شکل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پاؤ گے۔

اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھڑکے صوف کا خود ساختہ کپڑا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور تمدن انسان کے یہاں جرت را کا خانے ملیں گے جو اس کے لئے مختلف رنگ مختلف اقسام اور بے نظیر صنایع سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈزائن ایجاد کرتا رہتا ہے۔

اور اگر اُس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھویں۔ اور تمدن اسی زمانہ میں نہتے منقوش اور اچھوتے ستونوں کے عالیشان محلات و قصور تیار کرنا نظر آتا ہے۔

آسان جوں جوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اسی قدر اُس کی حاجتیں، اور اجتماعی نظم بڑھتے جاتے ہیں، اور اُس کے اعمال میں سادگی کی جگہ ”انواع و اقسام“ پیدا ہوتی جاتی ہیں،

تم کو دنیا پر انسانی میں حکومتوں کے مختلف طرز اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے اور یہ سب اس لئے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے ”وسیع سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس میں رنجشوں اور خواہشوں کا اضافہ ہو جائے، اور زندگی رنجشوں اور خواہشوں کا پھر پور اور شاداب مخزن بن جائے“

اور ہم جب وحشی اور تمدن انسان کی زندگی کا موازنہ کرتے اور ان کی رنجشوں اور حاجتوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو تمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لئے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے ماعول، اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماعول سے خدمت لینے، اور نفع اٹھانے میں وحشی اور بددی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔

اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں حفاظت ذات، کیلئے ”طبعی دافع“ موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لئے آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانین طبیعت (فطرت) کے زیر اثر ہی ہو رہا ہے

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی طبیعت میں بیا

”دافع طبعی“ بھی موجود ہے جو اس کو حفاظتِ نوع کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے اور یہ بھی ”قانونِ نشو و نما“ کے زیر اثر ہی ہوتا ہے۔ دیکھئے بعض پانی کے حشر کڑیوں میں نر و مادہ کا امتزاج ”الفاظی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تغذیر کے حوالہ کرتے ہیں کہ جس طرح وہ چاہے تصرف کرے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی بہت ہی قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً پھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ ہم کو اپنے پیسے بھکانے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور ان کی حفاظت اور ان کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہیں۔

پھر جب ہم اس سے اوپر کے پرندوں کو زیر نظر لاتے ہیں تو ان کو اپنے بیضوں اور شب کو راحت و آرام کے لئے گھونسہ بناتے، اور اگر بچے نکل آتے ہیں تو سمجھ دیتے کہ ان کو غذا بھراتے دیکھتے اور اس طرح ان کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ غرض یہ قوت ”قوتِ حفظِ نوع“ اسی طرح برابر ترقی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب ہم وحشی اور متمدن انسان تک پہنچتے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و بقا میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور مرتبی نظر آتا ہے اور یہ اس لئے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے مقابلہ میں ترکیب و تنوع زیادہ ہے اور یہ بھی شاہدہ ہو کہ انسان کی ”حافظتِ نوع“ کی ترقی ”حافظتِ ذات“ کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے، اور اسی طرح حفاظت کے درجات ایک دوسرے سے

لے یہاں ترکیب یعنی تنوع اور ”قسمِ قسم“ سادہ کے مقابلہ میں استعمال ہو رہی مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور بقا نسل کا جو طریقہ ہو اس میں ہزاروں برس ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں اس میں روز بروز ترقی و تنوع ہوتا ہے

نزدیک ہی رہتے ہیں، لہذا یہ دونوں ”دقتِ حفاظتِ ذات“ اور قوتِ حفاظتِ نوع“ اول نظری سادگی کے ساتھ عالمِ وجود میں آتی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ اگر ”جاندار“ کی جان، اور اُس کی استعدادات اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہیں تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ پس انسان جو عمل بھی کرتا ہے وہ اُس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنالیتا، اور اپنی زندگی اور اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے اور زیادہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بدبخت کر لیتا ہے۔

لہذا پہلی قسم کے اعمال کو ”نیک اعمال“ اور اُن سے خوگر ہونے کو ”خیر“ کہا جائیگا اور دوسری قسم کے اعمال کو ”بداعمال“ اور اُن کے ساتھ خوگر ہونے کو ”شیع و شر“ اور جبکہ بہت سے اعمال میں ”لذت“ کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہونگے جو ”خالص لذت“ سے زیادہ نزدیک ہوں،

یہ امر مسلم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ اس راہ پر ”قانونِ نشو و ارتقار کے تحت مسلسل گمازن ہے، لہذا ہر انسان کے لئے ضروری ہو کہ وہ — اپنے گرد و پیش کے اسباب کے مناسب — حد کمال تک پہنچنے کی سعی ملے اور جہد و جد کرے“

”اسپینسر“ کے اس مقالہ سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ وہ عمل کا پیمانہ

و ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو ہوا رہانے، کو بتاتا ہے تو اُس کے مذہب کے مطابق وہ ”عمل“ خیر ہے جو لذت و سعادۃ کا باعث ہو، اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ وہ ماحول کے مطابق ہو، اور وہ عمل ”شر“ ہے جو الم کا موجب ہو، اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

بہر حال جس قدر ”عمل“ ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق ہوگا، کمال اور ”شل اعلیٰ“ سے نزدیک تر ہوگا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ ”جبکہ اخلاقی اعمال“ ابتداء و وجود میں سادہ، اور غیر متنوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہو گئے، اور اصل غرض و غایت ”شل اعلیٰ“ کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جبکہ عمل اس ”شل اعلیٰ“ کے جس قدر نزدیک ہے اُسی قدر خیر ہے، اور جس قدر دور ہے اُسی قدر شر ہے، تو انسان کا مقصد و حید یہ ہونا چاہئے کہ اس ”شل اعلیٰ“ کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اُس سے نزدیک سے نزدیک تر ہونے کی کوشش کرے غرض نشو و ارتقاء کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کارپردازی مسطورہ ذیل میں امور کو شامل ہوتی ہے۔ (۱) ہر ایک شے کی ایک ”معین نقطہ“ سے ابتداء۔ (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اُس کی ”رفتار ترقی“ (۳) جس تک پہنچنا مقصود ہے وہ ”غرض و غایت“

مثلاً حیوانات کی نشو و نما کی ابتداء بلاشبہ پست حیوانات (کیڑوں) سے ہوتی ہے پھر

۱۔ اس کے نزدیک سادت سے مراد خوش عیشی ہے۔

۲۔ سائنس کی زبان میں اجزاء و ریاضات کا نام (کیہ) ہے اور ان ہی کیوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے۔ اس لئے ارتقاء کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا لفظ آتا ہے اُس سے چند کیوں سے بنی ہوئی چھوٹی سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے بلکہ ایک کیہ کو بھی دو جاندار ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔



آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوتے رہتے۔ اور ہزاروں برس گزرنے کے بعد بہت سے نئے گروہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ اُن کا یہ انتقال تدریجی ہے اس لئے اُن کو اس میں تدریج کے اندر بہت سے مراتب سے گزرنا پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (رینگے والے حیوانات) کی جانب اور پھر اُن سے گزر کر بندر اور گوریلہ کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں تمدن انسان بن جاتے ہیں اور یہی انسان اپنے ن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لئے جدوجہد میں مصروف نظر آتا ہے۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ کہ جن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے، سب ایک ہی سلسلہ کی ارتقائی شکلیں ہیں اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشو و ارتقاء عضوی کی علیت کا ابتدائی نقطہ اور اُس کی انتہائی غایت و غرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط تدریجی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح اخلاق کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبداء و وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثل اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبہ ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں۔ اور اخلاقی اعمال کے لئے صرف یہی حکم یا تدریجی نقطہ باقی رہ جاتا ہے کہ جو عمل ”غایت“ سے نزدیک ہے وہ ”خیر“ ہے اور جو دور ہے وہ ”شر“ ہے۔

اور اس تذکرہ نے بھی ڈارون کے نظریوں ”انتخاب طبعی“ و ”تنازع البقاء“ اور بقا بالاصلاح

کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ ارتقائی تبدیلی کے متعلق فلاسفہ جدید کے دو نظریے ہیں۔ جان ہارک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے اور جب بعض افراد نئے کی خصلت کسی دوسرے سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کر دے تب تغیر و تبدل طاری ہونے لگتا ہوا اور دوسرے کا خیال یہ ہے کہ یہ تدریجی نہیں بلکہ یک بیک بعض صفات نوع کے بدل جانے سے فوراً سامنے آ جاتی ہے۔

۲۔ ارتقاء عضوی سے ارتقاء ادبی (ارتقاء طبعی) مراد ہے۔

”تنازع البقار“، حیوانات کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں بعض فنا ہو جاتے ہیں اور بعض کے لئے بقا کا سامان مہیا ہو جاتا ہے اس کا نام ”بقا طبعی“ ہے

لہ ارتقا طبعی | موجودہ علمی دور میں یہ مسئلہ ”فلسفہ کی روح“ سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلہ کے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لئے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اُس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماء یورپ اس ”ارتقا طبعی“ کے مخالف بھی ہیں علمی زندگی میں ان کا دامن بھی اس کے قبول اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

آپ اس مسئلہ کے ”اخلاقی پہلو“ سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں جبکہ نظریہ یا دلیل کے طور پر ”ارتقا طبعی“ کا بھی ذکر آگیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق، مختصر تشریح کر دی جاوے۔  
دور نہ تو یہ ظاہرات ہے کہ ایسے معرکہ الآراء مسئلہ کے لئے حاشیہ کی یہ چند سطور کسی طرح کفایت نہیں کر سکتیں۔  
ارتقا کا نظریہ قدیم نظریہ ہے | عام طور پر یہ مشہور ہے کہ ”مسئلہ ارتقا طبعی“ انگریز فلسفی ڈارون کے انکشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ کی ”بنیاد“ ہندو و یونان کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے۔

بدھ مت کا فلسفہ کہ تمام جاندار انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لئے سب پر یکساں رحم کرنا چاہئے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات ”اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔  
یونان قدیم میں تھیلز انکسی مینڈر ہر قلیطاس جیسے فلاسفر اس کے قائل تھے کہ دنیا بے جان مادہ کو ترقی کر کے اس حد کو پہنچی ہے۔

خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بعض عرب فلاسفوں نے بھی اس کا دعو لے کیا ہے کہ انسان کا وجود تدریجی ارتقا کا نتیجہ ہے۔

جدید یورپ کے انگریز اور فرینچ فلسفی ڈوویا یہ شلفرینیہ لارک مختلف نظریوں اور دلائل کے ساتھ

اور اس حرکت عمل کا نام ”انتخاب طبعی“ ہے یہی طریق کار بعینہ ”علم اخلاق“ میں بھی جاری و ساری ہے۔ یہاں بھی معاملات و طریقہ ہائے زندگی اور زندگی کی ”شکل اعلیٰ“ میں جنگ و پیکار ہو اور ان میں بنیادی طور پر اسی ارتقاء طبعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخر میں ڈارون نے اس نظریہ کے متعلق بہت واضح دلائل و نظائر پیش کر کے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنا دیا حتیٰ کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہو کر تمام علمی شعبوں پر حاوی ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے ڈارون کے نام کے ساتھ اس کو شہرت ہوئی۔

ڈارون کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ ”انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات کی تدریجی ارتقاء کی شکل ”انسان“ ہے۔ اور کبھی اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ ”انسان نے بند سے ترقی کی ہے اور گوریلا جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بننے کا ابتدائی نقشہ ہے“

اس بحث پر غور و فکر کرنے کے لئے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ ”انسانی تخلیق“ کے بارہ میں صرف تین رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان، خدا کے برتر کی بہترین ایجاد ہے اور اس کی مناعی کا بنے نظیر ناپسندیدہ اور یہ کہ وہ مستقل مخلوق ہے نہ کسی تدریجی ترقی کا نتیجہ۔

(۲) انسان کی ہستی قوانین طبعی کے زیر اثر و تحت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے

(۳) انسان کی تخلیق قوانین قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ مستقل مخلوق ہو کر عالم وجود میں نہیں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ممنوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق صرف وہی خالق کائنات ہے۔

تمام اہل مذاہب اور بعض علماء طبعی پہلی رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند دہری فلیسوف کی ہے جس کو مذہب اور فلسفہ جدید (دونوں نے) باطل محض ثابت کر کے چھوڑ دیا ہو اور تیسری رائے

کوئی ایک دوسرے کی بقا کے لئے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ یہاں تو صرف اُس ہی کی بقا ممکن ہے جو ”خیر عام“ سے مطابقت رکھتا ہو۔

تمام موجودہ علماء طبعین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گزار رہنی چاہئے کہ ڈارون اور علماء طبعین نے جس ”دارتِ طبعی“ کا دعویٰ کیا ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھتے ہیں کہ جن حقائق پر پردے پڑے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں ان کو عیاں کرنے اور بٹھانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہوئے ہیں یہ نہیں ہے کہ ہم مشاہدہ اور یقین و اعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورتِ حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورت ناممکن ہے غرض ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد ان تین اصولوں پر ہے جو صفحات کتاب میں آپ کے پیش نظر ہیں۔ یعنی تنازعِ البقاء۔ انتخابِ طبیعی۔ بقاِ اصلح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس کا رخاۂ دنیا میں ہر شے اور نو میں فطرت کے درمیان اُس شے کی بقا کے متعلق ”کٹکٹش“ جاری ہے اور ”انتخابِ طبیعی“ کے اصول کے پیش نظر وہی یہاں باقی رہتا ہے جو اپنی قوتِ آزمائی سے خود کو فنا سے بچالے اور اس لئے اس کا لازمی نتیجہ ”بقاِ اصلح“ ہے۔ یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں فحش رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہتی ہے۔ تب بھی نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ ان قوانینِ طبیعی اور قوانینِ فطرت کے زیر اثر وہ انسان کی تخلیق، تدریجی ارتقاء ہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان قوانین پر کسی ایک زبردست حکم و دانا کا یہ قدرت کام نہیں کر رہا ہے۔ اس لئے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعویٰ میں کون سا محال اور عدم امکان لازم آتا ہے کہ انسان ایک مستقل مخلوق ہے اور خالق کائنات نے کائنات کو پیدا کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و قوانینِ فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہذا ہر شے تنازعِ البقاء میں گرفتار ہو اور اس کٹکٹش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون ”انتخابِ طبیعی“ کے اصول سے مطابقت کر لیتے ہوں، اور

لیکن جس طرح ۷۷ افراد و انواع حیوانات میں اپنے خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض  
 ”بقارِ اصلح“ میں شمار ہوتے ہیں اور ان ہی کی وجہ سے خود بھی باقی رہتے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے

ان دونوں اصولوں کے نتیجہ میں وہی ”بقارِ اصلح“ کا اصول قائم کر کے ان ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو  
 اپنے ماحول کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزارِ حیات میں جی سکیں۔ لہذا یہ تمام طبعی اصول و قوانین ایک  
 ایسے حکیم و داناکہ ہی جانب سے ہیں جس نے ان مٹ و قوانین فطرت قائم کر کے اپنی حکیمانہ ہستی کا ثبوت دیا ہے  
 فَبَارِكْ لِلَّهِ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ط

اور یہ اس لئے کہ اول تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجودِ انسانی  
 کی تخلیق کے لئے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی۔ دوسرے یہ کہ ظنہ کا عام اور مسلمہ اصول یہ ہے  
 کہ کسی ”مربک“ میں ایسی شے نہیں پائی جاسکتی جس کی صلاحیت اس کے مفردات اور مفردات کی باہمی آمیزش  
 کے مزاج میں نہ پائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت ”یُحْیٰی“ مادہ کی تدریجی ترقی سے عالم ظہور میں آئی ہے تو  
 اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آئے؟

ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیانِ مذہب ارتقار کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے  
 ہیں کہ یہ ”قدرتِ کاکلیہ“ ہے اور ایسا ہی ہوتا رہتا ہے۔

گویا یہاں تک پہنچ کر اپنے ان اصولوں کی طرح ”جن پردہ اپنے مسائل کی بنیاد رکھتے  
 ہیں“ جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ ”قدرتِ کاکلیہ“ سے کام نکالتے ہیں اور جس  
 جس جگہ دلائل کے درمیان خلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس ”بے معنی لفظ“ کے ذریعہ سے اس کو بھرتے جاتے  
 ہیں پس اگر ان کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہہ دیں کہ ”یہ خدائے  
 حکیم و داناکہ کی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے“

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بندہ کی اعلیٰ قسم شہبازی اور گوریلا کے ارتقار سے انسان وجود میں آیا ہے



وقت میں (ان امتیازات کو عطا کر کے) باقی رکھنے کی صلاحیت بخشتے ہیں جبکہ کمزور کے لئے زندگی تک محال ہو جاتی ہے۔

تو اس کی کیا وجہ ہو کہ ان دونوں میں نطق و جسمانی کیفیات ترقی پذیر ذہن اور عقل ایسے امور کے امکانات تک نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

گر گوریلا بندر اور انسان کے درمیان ان صفات کے بارے میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں ملتی جو ان کے مابین مشترک ہو یا اشتراک امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلا، اور انسان کی جانی ساخت میں بھی اتنا عظیم اٹان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی۔ مثلاً انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن ”ساٹھ گرام“ سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بھاری سے بھاری گودے کا وزن ”۲۰ گرام“ سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی چھوٹی سے چھوٹی کھوپری ”۱۱۴ انچ کعب“ ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپری ”۳۲ انچ کعب“ سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابلہ میں دگنا وزن رکھتا ہے اس لئے انسان کے تدریجی ارتقاء کا دعویٰ۔ دعویٰ بے دلیل، اور اٹکل کا تیر ہے۔

درعیان ارتقاء طبعی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شواہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

(۱) علم آثار ارض کی تحقیقات نے یہ پایہ ثبوت کو پہنچا دیا جو کہ زمین کے مختلف طبقے یا نہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برسوں کے بعد قطعہ زمین پر قائم ہو گئی ہیں اور ان طبقات میں سے ہر ایک طبقہ پر غلظت کے جو آثار ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثار زمین کے ذریعہ جو تدریجی کلیہ تیار کیا گیا تھا وہ حال کی تحقیق کے اعتبار سے ”کلیہ“ باقی نہیں رہا اس لئے کہ بعض تحقیقین نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کئے ہیں جو تدریجی ارتقاء کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جانے چاہئیں تھے نہ کہ

اسی طرح ”اخلاق“ میں اگرچہ افراد کی ذات کے اندر یہ طریقہ نہیں چلتا مگر ان کی آراء و عقول میں یہی طریقہ رائج ہے۔

ان پُرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ وہ پُرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں۔  
(۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج بیکار ہیں۔ اگر ”انسان“ ابتداء و جدہی سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لئے تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ اس سے نکپلے ماحول کے آثارِ باقیہ ہیں مثلاً ڈھڑی کی ہڈی (Buttock bone) یا آنٹوں کے بائیں جانب زاید حصہ (اپنیڈس) مگر اس کے متعلق اول تو خود بعض فلاسفہ ہی نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈھڑی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لئے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھتا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصوں کے لئے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشست میں نامناسب پھیلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ ازل تو وہ تمدن کی ترقی و منزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تدریجی ارتقاء سے یعنی انسان اپنی ابتداء زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لئے یہ حصہ ضروری اور کارآمد تھا اُس کے بعد جب اُس نے عمدہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو آہنی چوڑی اور لاہنی آنت کی ضرورت باقی نہ رہی اور جب آنٹوں نے سٹنا شروع کر دیا تو یہ حصہ زاید ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُس کو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ اسٹبائریونانی مثلاً زکریا رازی اندلسی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصہ کارآمد آنٹوں کے سٹنے اور پھینے کی صورت میں پھینے کے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی خدام آنٹوں کی راحت رسانی کے لئے ضروری ہے۔ پس اس اختلافِ آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) پھر جب رحم مادر میں نشوونما پاتا ہے تو لطف سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار کرنے تک

چنانچہ یہ شاہد ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوتِ عقل و فکر کی بیش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معاملہ کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحابِ عقل و فکر جس نظر سے وہ سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً مینڈک کے بچہ کو پہلے پھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ مینڈک، پھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح ”انسان“ رحم مادر میں پھلی، مینڈک، بندر، سب درجات کی شکلوں کو دہراتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے۔

لیکن نطفہ کے ان برہمیّی تدریجی تغیرات کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ یہ سب غلط فہمیاں اپنے اُس تدریجی ارتقاء کو دہراتی ہیں جو ڈارون کے نظریہ کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اُس لئے ہے کہ خالقِ کائنات کو اپنی قدرت کی مناعی اور نقاشی کا اعتراف کرنا ہو کہ یہ تمام انواعِ پست وعلیہ سے لیکر بلند انسان آہم ایک ہی قدرت کی کاریگری ہے۔ اور انسان کو شاہدہ کے ساتھ یہ یاد رکھنا ہے کہ خالقِ کائنات کا انسان پر یہ احسان ہو کہ اُس کو اشرف المخلوقات بنایا اور نہ تو رحم مادر میں وہ ان مختلف درجات میں سے کسی ایک پست درجہ پر بھی پیدا کیا جاسکتا ہے اور کوئی طاقت اُس کو ایسا کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی جیسا کہ کبھی کبھی وہ اظہارِ قدرت کے لئے رحم انسانی ہی سے حیوانی مخلوق پیدا کر دیا کرتا ہے۔ لہذا ہر وقت یہ حقیقت پیش نظر رہنی ضروری ہے کہ بلند ہونے والی ہستی اپنے سے پست انواع کی شکل میں بھی پیدا کی جاسکتی تھی مگر قادرِ مطلق کے حکیمانہ تخلیق نے اُس کو اسی نوع میں پیدا کرنا مناسب سمجھا نہ کہ اُس سے پست نوع میں۔ نیز اس حقیقت کا اعلان کرنا مقصود ہو کہ اگرچہ کائنات کی ہر نوع ایک مستقل اور غیر تدریجی مخلوق ہے مگر ان انواع کا وجود بلاشبہ ترقیبی ہو اور ایک ہی سلک میں خلک، یعنی خدا کے تعالیٰ نے ”حیات اور زندگی“ کے لئے سب سے پہلے ”پانی“ کو پیدا کیا۔

وہو الذی خلق السموات  
والارض فی ستة ایام  
کان عرشہ علی الماء  
اور خدا وہ ہے جس نے آسمان و زمین کو چھ دن میں  
پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر تھا یعنی پانی آسمان اور  
زمین سے پہلی مخلوق ہے۔

اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت میوہ ہے مثلاً عورت کے ساتھ مردوں کا سخت برتاؤ اور اُس کو نوٹلیوں کی طرح سمجھنا، پس وہ اس عام طرز عمل کے خلاف آواز بلند کرتا، اور تنہا یا چند مویدین اور پھر اُس کو مبدیہ حیات بنایا۔

وجعلنا من الماء کل شیء حی اور ہم نے پانی سے ہر ایک جاندار کو زندگی بخشی ہو  
اس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قائم کیا اور زمین کو اس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی ہو سکے۔

والارض مدینہا والقینا فیہا اور ہم نے دہانی پر زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں پہاڑوں  
دو اسی ابتداء میں کل شیء موفیہ کر رکھا دیا اور اُس میں ہر ایک مناسب چیز لگا دی۔  
واللہ خلق کل ابدۃ من ماء فمنہم اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا  
من یمشی علی بطنہ ومنہم تو کوئی اُن میں وہ ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے اور  
من یمشی علی رجلین ومنہم کوئی اُن میں وہ ہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی  
من یمشی علی اربع یمخا لہ اُن میں وہ ہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا ہو  
ما یشاء ان اللہ علی کل شیء قدیر وہ پیدا کرتا ہو بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات سے بلند و بالا مخلوق ”انسان“ ہے۔

هو الذی خلقکم من تراجم من نطفہ اللہ وہ ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا ہے پھر نطفہ سے  
ثم من علقۃ ثم یخرجکم طفلاً الا یہ پھر تم ہو گے خون سے پھر اُس نے تم کو بچہ بنا کر نکالا ہے۔

خدا اس عالم کی تاریخ، اور علم امار ارض بھی اس تربیتی تخلیق کا ہتھ دیتے ہیں اور یہی صحیح اور قرین جواب ہے، لہذا  
شازع، ابتداء، انتخاب، طبی اور بقا، اصلاح، میوے، نوا میں فطرت غلط نتیجہ بحال کر تربیتی مخلوق کو تدریجی سرار دینا ایک  
اقابل تسلیم دعویٰ ہے۔

کیا تھا اپنی رائے کا پردہ گھنڈا کر تلے۔ اور کبھی یہاں تک نوبت آ جاتی ہے کہ عوام اُس کی آواز حق سے مشتعل ہو کر اُس کی تحقیر و تذلیل اور تضحیک پر آمادہ ہو جاتے، اور ہٹ دھرمی کرنے لگتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ”عیان ارتقا“ عرضی، کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان کردہ مطلب کو مفید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جاسکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی صحیح اور حق ہو اس لئے کہ اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ میں مستزاد یہ ہو کہ شاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ”جنین“ حقیقاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں، دیر تا جھکا ڈار دن کے ارتقا طبیعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہوا ازل سے ضروری ہے۔ بلکہ اکثر حیوانات میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اس لئے بعض علماء یورپ نے مجبور ہو کر اس تاویل کی پناہ لی ہے کہ ”جنین“ میں تغیرات شانی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی شکل میں۔ علاوہ ازیں مسئلہ ارتقا عرضی یا طبیعی کے انکار میں جن دلائل و وجوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ حریف ہیں۔ (۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود قانون ”ارتقا“ کے مطابق آج تک ایک مد تغیر ابھی شاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقا کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں برس کی عمر درکار ہے تو پھر حلیت مخلوق سے شروع ہو کر تخلیق انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تجویز کی ہے وہ بھی ان درجہ کے لئے ہرگز کفایت نہیں کرتی۔ اور اس شکل کو حل کرنے کے لئے بعض علماء یورپ نے محض اس شکل سے جو یہ دعویٰ کیا کہ خلوقات کی ابتداء اس زمین سے نہیں بلکہ دوسرے کسی سیارہ سے ہوئی ہے۔ اس کے لئے وہ کوئی صحیح ثبوت فراہم نہیں کر سکے۔

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنی ہیں جو ڈارون اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دو مستقل تغیر کے درمیان کی کڑیاں کس لئے موجود نہیں ہیں، یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریل اور جنگلی وحشی انسان کے درمیان کی کڑیاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی مخلوق



سو اگر شخص ”بلند طبع“ میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پروا نہیں کرتا، اور اس کو دار ہی پر کیوں نہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف رہتا ہے، یا اسی کے قریب قریب نسبتیں رکھنے والی مخلوق صفہ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاء طبعی کے رو سے ایسا ہونا ازلیں ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جو جوابات ڈارون کے حایوں کی جانب سے دیئے گئے ہیں وہ بلاشبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابلہ میں بیکر و در اور پھر ہیں۔

موافق اور مخالفت اسی قسم کی آرا کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارتقاء طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دونوں صورتوں میں یہ ”یقین“ اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ ”انسان“ یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جہانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ہم نے انسان کو بہترین قوام میں بنایا ہے اور اسی لئے ہر اعتبار سے ”برگزیدہ اور صاحبِ فضیلت ہے۔“

وَلَقَدْ كَسَّٰ صُنَابِئِیْۤ اٰدَمَ بلاشبہ ہم نے بنی آدم کو برتری بخشی نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات ایسے کینا قوانین پر اور نوامیسِ فطرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی حکیم مطلق اور بے قید مالکِ قدرت کی ہستی کے بغیر ناممکن ہے۔

قُلْ مَنْ بَیْدَ مَلَكُوتِیْ ۚ تَوَّانَ سے پوچھ اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ کون جو  
 شَیْءٌ وَّهَّوْیَیْجِیْرَ وَّلَا یُجَادِیْہِ جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کی بادشاہی ہے اور  
 اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۚ سَیَقُولُوْنَ وہ سب کو پناہ دیتا ہوا اور کوئی نہیں جو اُس سے  
 اللہ اوپر پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب دینگے ”اللہ“

آخر کار اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اُترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو ہو کر اُس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں، اور ایک دن وہ آلمبے کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے،

نیز ہم کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفس ارتقا یعنی ”نشو و ترقی کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ قرآن عزیز میں انسانی تخلیق کو متعلق اس مسئلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ

سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا

النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ

مُصْغًةً فَخَلَقْنَا الْمُصْغَةَ عِظْمًا

فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ

أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ

اللَّهُ أَحْسَنُ

الْمَخْلُقِينَ

سے بہتر پیدا کرنے والا ہے۔

پس جس طرح ان ترتیبی درجات کے ذریعہ رحم مادر میں اُس کا نشو و نما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں آکر بھی جسمانی اور روحانی دونوں قسم کے ”نشو و نما“ میں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ ”اخلاقی نشو و نما“ کی تفصیلات اس کتاب میں زیر بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اور کامل و مکمل قانون ”قرآن عزیز“ ہے۔

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہئے کہ اگر ”تنازع البقا“ کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کے درمیان اسی کے بقا و دفن میں کشش کا سلسلہ جاری ہے اور نوا میں قدرت کے اور اُس شے کے اپنے بقا کے درمیان جنگ پہا ہے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی مائل بھی انکار نہیں کر سکتا، اور جو کسی فلسفی کے اکتشاف کا

اور اپنی مخالفتانہ جدوجہد ختم کر کے اُس کے سامنے تسلیم خم کر دیتے ہیں، اور اذنِ ربہ کے حامی ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روزِ بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہے اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی غماز نہیں ہے۔

مختلف اختیار کے باہم کشمکش اور ایک شے کے انساب کے درمیان تنازع اور اقوامِ دائم کے امین کشاکش کائنات میں ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گزر کر ہدایت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآن عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ  
بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ  
الْأَرْضُ حُنَّ  
اور اگر اللہ تعالیٰ انسانوں میں بعض کو بعض کے مقابلہ  
میں ممانعت کی قوت نہ بخشتا تو یہ سارا کارخانہ عالم  
دہم دہم ہو جاتا

اسی طرح انتخابِ طبعی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و ضعف کی جنگ میں قوت کو بقا اور ضعف کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقتِ نفسِ الامری ہے اور جانداروں کی ہستی کے فنا و بقا ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ اُسے زندگی میں فنا و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی ضعفِ جہانی ہو یا روحانی، ادا ہو یا غیر ادا ہی قابلِ مذمت ہے نہ کہ قابلِ مدح و ستائش اور قرآن حکیم کی اس آیت میں۔

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ  
مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ  
اور اپنی طاقت بھر قوت، اور اسبابِ قوت (گھوڑے  
کی پرورش وغیرہ) سے تیاری کرو۔

اسی انتخابِ طبعی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقا و فنا کے معاملہ میں حقیقی قوت و ضعف کو ہی میاں قرار دیا ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اس کا انتخابِ طبعی کا قانونِ جہانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک ساتھ طالب ہو۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اُس کے لئے حقیقی بقا کا وعدہ ہے اور اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جہانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی و روحانی ضعف ایک نہ ایک دن مناسب احوال پیدا کر کے اُس کو ضرور فنا کے

بیشمار تعداد کا بایسب کا وہی ”عقیدہ“ ہو جاتا ہے جو کبھی ایک صاحبِ عقل و فکر کا تھا۔

گھاٹ تاروے گا۔

اسی لئے اس کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَجْرُ مَثَكُمْ شَمَانُ قَوْمٍ اِدْرَكِي قَوْمَ كِي دُشْمَنِ كِي بَاعْثِ اِنْصَافَ كُوْهِرِ كَرْدَنَ

عَلَىٰ اَنْ لَا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا چھوڑو عدل کرو یہی بات زیادہ نزدیک ہے

هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائدہ) تقویٰ سے۔

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ اور اُن سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ مٹ جائے

وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ فَاحِ اور دین خالص اللہ کے لئے ہو جائے بس اگر وہ

اِنْتَهُوا فَلَاعْدُوَانَا اَلَا فتنہ سے باز آجائیں تو ظالموں کے سوا کسی پر سرکشی

عَلَى الظَّالِمِينَ (بقرہ) جائز نہیں ہے۔

اور بلاشبہ ”اصلح“ کے لئے ہی بقا و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ میں

چونکہ قوتِ جہانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی بیش از بیش فردانی تھی اور وہ دونوں قوتوں کے اٹل درکامل انسان

تھے تو باوجود کی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے اور کامیاب ہوئے۔

اُولَئِكَ الَّذِينَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ خدائے جن پر انعام و اکرام کئے ہیں یہی لوگ ہیں جو نبی

مِنَ النَّبِيِّينَ الصّٰدِقِيْنَ الشّٰهِدِیْنَ ہیں یا صدیق یا شہید ہیں یا صائِحین اور یہی اچھے

وَالصّٰلِحِيْنَ حَسُنَ اُولَٰئِكَ فَيَقَا رفیق ہیں۔

اور اُن کی بنے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی، اور جہانی قوائے عمل کا یہی نتیجہ تھا کہ اُن کے ماننے والوں کی

حاکمانہ یا مقصد ارانہ تاریخ کی مدت تمام گزشتہ تاریخی ادوار کے مقابلہ میں طویل اور دیر پا نظر آتی ہے۔ اور آج بھی اقوام

دامم میں یہی قانونِ فطرت کام کر رہا ہے اور جس قوم کا مزاج بھی اسی قوت کے گمنڈ پر اخلاق اور روحانی قویٰ کو

اور "افناع" یعنی عقل کا عقل کے ذریعہ سے مدد حاصل کرنا اور تربیت یہ دونوں "اخلاق" کے تباہ دہر باور کے مدد و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے وہ اقوام دائم کی بقا و فنا کی مدت کے اعتبار سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے

وَلَعَدَّ كَيْتَنَا فِي الزَّبْعِ مِنْ بَعْدِ الدَّكْرِ  
اُدھم نے زبور میں ذکر و نصیحت کے بعد لکھ دیا تھا کہ زین  
اُنّ الاھمٰی یوثرھا عباد الصلحٰن کے الگ بارے صالح بندے ہی ہونگے۔

بہر حال "ارتقا برطبی" علمی تخمینوں اور تجرباتی عمل کا نتیجہ ہے لہذا ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اس علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبرا کر اور وحشی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں غلت کریں اور نہ مرعوب ہو کر ذاتی تحقیق و تفتیش کے بغیر اس طرح ایمان لے آئیں کہ گویا اس کے خلاف عالِ عقلی اور نامکن کا درجہ ہے اور بس۔ بلکہ ان دونوں راہوں کے خلاف صاف اور روشن راستہ یہ ہے کہ جو امور "وحی الہی" اور "سچے رسولوں" کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل اور غیر متزلزل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہٹتی رہیں گی اور ایک دن "قرآن عزیز" کے مسلمہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گی اور قرآن عزیز اسی طرح اپنی جگہ پر بنیادِ مصوص کی مانند غیر متزلزل اوقاف میں رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی اکتشافات میں بارہا ایسا ہوتا رہا ہے مثلاً فراعنہ مصر کے اچھوں بنی اسرائیل کی نغلائی کا مسئلہ یا اصحاب الکھٹ الرقیم کے بارہ میں رقیم دپٹیرا کے وجود ارضی کا مسئلہ یا جنین (بچہ) کے رحم اور میں تغیرات اور تسورات کا مسئلہ کہ ان تمام مسائل میں یورپین پلانٹسٹ اور یورپین قریم جدید کے نظریے "قرآن عزیز" کے بیان کردہ علوم کے مخالف تھے مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں "علوم جدیدہ" اور اکتشافات جدیدہ کو وہی سب کچھ کھنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآن عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو "علوم و نظریات" قرآن عزیز کی ہدایات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تصریحات کے دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی نہ وہ ان کا اقرار کرتا ہے نہ انکار تو ان کو تعصب اور تنگدلی سے



اندر وہی جگہ رکھتے ہیں جو عالم حیوانات میں در تولد جنس<sup>۱۷</sup> اور در انقار ضعیف<sup>۱۸</sup> کو حاصل ہے۔

مذہب نشو و ارتقار کی تطبیق اور اس کی تردیدات کے سلسلہ میں اور بھی مختلف آراء و مباحث ہیں مگر یہ مقام اس تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔

اجنبی سمجھ کر ہرگز نہ چھوڑنا چاہئے بلکہ وسعتِ نظر اور طلبِ علوم سے وابستگی کے جذبہ کھماتہ عتیل سلیم کو حکم بنا کر ان کا فیصلہ کرنا چاہئے پس اگر ان کا ثبوت تھخن ہو جائے تو ان کو قبول کرنا چاہئے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حکمت و دانائی، مسلمان کی گم شدہ پونجی ہے جاں نے اس کو اپنا مال سمجھ کر حاصل کرے۔

اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو علمی دلائل کی روشنی میں ان کو رد کرنا چاہئے۔ (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والیہ الرج والمآل)

۱۷ تولد جنس۔ یعنی جنس سے انواع کے افراد کا تولد و تناسل  
۱۸ یعنی قابلِ حیات کے ذریعہ سے ناقابلِ حیات ذی روح کا فنا کر دینا۔

## اخلاقی حکم

گذشتہ اوراق میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ ”اخلاقی حکم“ یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے متعلق فیصلہ، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے، اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جاسکتا۔ مثلاً اگر ”نیل“ یا ”دجنا“ طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے، یا دریا کی موجیں جہاز، اور جہاز والوں کو ڈبو دیں، تو ان اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لئے نہیں لگایا جاسکتا کہ ”یہاں ارادہ“ نہیں پایا جاتا،

اسی طرح اگر ”دوریا“ کا ہاؤس اعدال پر ہو اور وہ زمینوں کی سرسبزی و شادابی کا باعث بنے تو اس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جاسکتا۔

یا مثلاً ایک سبک رو گھوڑا اپنے سوار کے لئے آرام دہ سواری ثابت ہو، یا سرکشی کی بنا پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔

اسی طرح انسان کے غیر ارادی اعمال کو مثلاً معدے کے فعل ہضم کے بہتر ہونے، یا دورانِ خون کے منظم ہونے، یا بخار اور تپ کے وقت پر لرزہ طاری ہونے، کو بھی خیر یا شر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال ان تمام اعمال کو ”جو ان اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادہ شعور کی وجہ نہیں ہے“ یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، نہ خیر کہہ سکتے ہیں نہ شر۔

اور ”بیان کردہ پیمانہ کے مطابق“ ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو ارادی ہوں۔

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر و شر کا جو حکم ”صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا عامل کی اُس ”غرضِ معاشرت“

کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے؟ اس لئے کہ بے اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کا بیٹہ حکومت، ایک قوم سے ہمدرد آ رہا ہوتا ہے۔ اور وہ اپنے موجودہ عمل کو اسکا نتیجہ رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا، اُس وقت اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ مالِ عنینت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن اُمید اور توقع کے خلاف اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے۔

اب اس عمل ”جنگ“ کو اُن کی غرض ”قومی فائدہ“ کے پیش نظر خیر کہا جائے یا نتیجہ دشمنیت اور مصائب کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے عکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجہ میں وہ باعثِ خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا، اور اُس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حینِ اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عمل ”ترغیب“ کو شر کہا جائے یا ”فائدہ حاصل ہو جانے کی وجہ سے“ اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے، ”عامل کی غرض“ ہی کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ پس اگر عامل کی نیت اُس کام میں خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا نکلتے

وہ ”کام“ خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ ”کام“ بُرا ہے۔  
 لہذا حکم سے پہلے ہم کو ”عامل کی غرض“ کو دیکھنا ضروری ہے ورنہ عمل تو اپنی ”ذات“  
 میں خیر ہے نہ شر ہے اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے ”نوٹ“ نذر آتش کر دئے تو یہ عمل اپنی ”ذات“  
 کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا، مگر یہی بُرا عمل ہے اگر مالک کے انتقام کی ”غرض“ سے ایسا کیا  
 گیا ہے، اور یہی اچھا ہے۔ اگر کسی لیڈر یا حاکم کی ”رشوت“ کا سامان تھا۔ اور اس کے پاس لیڈر  
 لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے کا اس کے سوا اور کوئی بہتر ”طریقہ“ موجود نہ تھا۔

اسی طرح بہت سے بُرے اعمال کبھی نیک غرض کیلئے کئے جاتے ہیں تو ان پر اس اعتبار سے شر  
 ہو سکتا اگر اہم نہیں لگایا جاسکتا، بلکہ وہ کام اسلئے بُرے ہیں کہ وہ اصل حقیقت کے اعتبار سے بُرے ہیں۔  
 مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ ”نیل“ کو جوش میں لانے کے لئے ”کنواری لڑکی“ کو  
 بھینٹ چڑھایا کرتے تھے۔

غرض جب یہ بات متعین ہو گئی کہ کسی ”عمل“ پر خیر یا شر کا حکم عامل کی ”غرض“ کے اعتبار  
 سے ہونا چاہئے، تو ہمارے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنے  
 ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے  
 اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرآن کے ذریعہ اُس کا  
 پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا باہمی فرق ظاہر ہوتا ہے اور اُس کے لئے (مفید)  
 اور (مضر) کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے  
 کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لئے کسی کے عمل  
 پر مفید یا مضر ہونے کا حکم ”اخلاقی حکم“ نہیں کہلاتا،

اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکورہ بالا ”اعلانِ جنگ“ کی مثال میں عامل کی ”غرض“ کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور ”نتیجہ“ کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہر حال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابلِ ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلتے، البتہ وہ قابلِ ملامت اس لئے ہے کہ اُس کی طاقت و استطاعت میں یہ تھا کہ وہ اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا، اور وقتِ نظر اور باریک بینی سے کام لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

تو یوں کہنا چاہئے کہ ملامت کا نشانہ عملِ خیر کا ارادہ، نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے میں جو ”کو تا ہی“ ہوئی وہ نشانہ ملامت ہے۔

تو اب قدیم مصریوں کا یہ عمل، کہ نیل کو جوش میں لانے کے لئے کنواریں لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے قابلِ ملامت نہ ہونا چاہئے بلکہ ان کی اس ”کو تا ہی“ پر ان کو ملامت کرنی چاہئے کہ اس عمل کے اختیار کرنے سے پہلے انھوں نے کیوں یہ نہ سوچا کہ ”نیل“ ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ اپنے جوش میں آنے کے لئے کسی لڑکی کی بھینٹ چاہئے۔ اس لئے یہ نہایت مکروہ فعل ہے، لہذا قابلِ ملامت و ”عقیدہ“ ہو جس کی بنیاد فاسد، اور باطل استقرار پر رکھی گئی۔

اسی طرح گذشتہ مثال میں اعلانِ جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو ”اعلانِ جنگ“ پر ملامت نہیں کی جاسکتی کیونکہ اُن کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر ”لاملامت“ کی جائیگی کہ یہ مسئلہ مختلف گوشوں سے قابلِ غور تھا، اور ان میں یہ قدرت تھی کہ اگر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اُس کے نتیجہ پر بہ سے مطلع ہو سکتے تھے، مگر انھوں نے ایسا نہ کیا،

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم ”عمل“ پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود عامل کی



”ذات“ حکم کا محور بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ ”نیک“ ہے یا ”بد“ ”طیب“ ہے یا ”نجیث“؟ لیکن جب کسی ”عالم“ کی ذات مورد حکم بنائی جائے تو پھر اُس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ”حاصل جمع“ میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اُس شخص کو ”نیک و طیب“ کہینگے اور اگر ”حاصل جمع“ میں بُرے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ ”نجیث و بد“ شمار ہوگا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عالم کے ”نجیث“ ہونیکے باوجود اُس سے کسی ”عمل خیر“ کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عالم کے ”طیب“ ہوتے ہوئے بھی اُس سے کبھی ”عمل شر“ ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لئے جمع ہو سکتی ہیں کہ ہم ”عمل“ پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اُس میں صرف ”غرض“ کو دیکھا جائے اور ”عالم“ پر حکم صادر کرنے میں اُس کی زندگی کے ”مجموعہ اعمال“ کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر ”عمل و معاملہ کے جراثیم“ پائے جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح اُن میں ”اخلاقی حکم کا جراثیم“ بھی پایا جاتا ہے پالتو کتے کو دیکھئے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہو تو کس طرح مالک کو چٹما، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اسلئے کہ وہ بعض جب سزا اور غیر موجب سزا اعمال کے درمیان تمیز کرتا ہے۔

مگر بہت حیوانات میں یہ ”حکم“ صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی وسعت نظر اپنی اولاد

لے اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرتِ الہی نے ابتداءً آفرینش ہی میں ہر نوعِ مخلوق میں پست، بلند اور متوسط درجہات کو پیدا کیا ہے تاکہ دستِ قدرت کی ان تدریجی مخلوقات سے انسان کو سبق دیا جائے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لئے ان کو مشعلِ راہ بنائے تو نشو و ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے۔

اور نسل کے لئے اس دھکم، کاشور کرنے لگتی ہے پھر جب وہ اس سے ادھر ترقی کر جاتا ہے تو گلہ اور ”ریوڑ“ بنا کر اُس میں جا جاتی زندگی کاشور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابلہ میں ”گلہ“ کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر ”قطار“ سے جدا کوئی ”ہاتھی“ کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی ”قطار“ کو متنبہ کر دیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچتا ہے۔ یہ نقطہ اپنے قبیلہ کاشور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لئے مفید ہو صرف اُس کو خیر، اور جو مضر ہو اُسی کو شر سمجھتا ہے، اور اُس کی نظر اُس سے آگے نہیں جاتی، اور وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض اہل تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہو جائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی اگر چور کو پا جاتا ہے تو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، اور دوسرے قبیلہ میں چوری کر لینے کو بڑی ہمدردی سمجھتا ہے۔

اس ”درجہ“ میں انسان اس حد تک ترقی کرتا ہے کہ اُس کے اعتقاد میں ”اخلاقی فرائض“ خود اُس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں، اور دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل و غارت، چوری سب درست اور تسخیں ہیں،

وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی ”قبیلہ“ ہے اسی میں مزاجینا ہے، اور صرف اسی کو یہ حق ہے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

تیا حوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قائم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح

دیکھتے ہیں جس طرح شکاری شکار کو دیکھتا ہے۔

پھر جب یہ کچھ اوپر کو ترقی کرتے ہیں اور ”دشت“ کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی نظر میں بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور ان کے اخلاقی احکام، حق و صواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم و نسل کے تمام قبائل کو جسم و احد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال ”یہود“ ہیں۔ ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذ اللہ) ہم خدا کی اولاد اور اس کے دوست ہیں، ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ ”یہود“ کا یہود پر تو حق و فرض ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی ”فرض“ ہے اور نہ کوئی حق۔

وَمِنْهُمْ مَّنْ اَنْ تَامَنَہٗ بِدَیْنَادِ اور بعض ان (یہود) میں سے وہ ہیں کہ اگر تو ایک  
لَا یُؤَدُّہٗ اِلَیْکَ اِلَّا مَا دَمَتْ عَلَیْہِ دینار سُرخ بھی اُس کے پاس امانت رکھ دے تو  
قَائِمًا ذٰلِكَ بَا نْہَصْرَ قَالُوْا وہ تجھ کو ہرگز واپس نہ دے گا یہ کہ تو سر پر ہی مسلط  
لَیْسَ عَلَیْنَا فِی الْاَمِیْنِ ہو جائے، یہ اس لئے ہے کہ اُن کا کتنا یہ ہے کہ  
سبیل ہم پر ان پڑھوں (عرب) کا کوئی حق) نہیں ہے

یہی حال یونانیوں کا ہے، اُن کے نزدیک انسانی دنیا دو حصوں میں تقسیم ہے ایک ”یونان“ دوسرا ”وحشی“ یہ اپنے ایک پہاڑ اور اولیمپوس کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روئے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس کی بلندی (۹۷۰۰) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ اپنی قوم کے علاوہ آزاد انسان کو ”غلام“ بنا لینا جائز سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ ”غلام“ عقل والے پالتو حیوان ہیں۔ بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجہ بند حاصل کر لیا جس نے خیر و شر اور حق و باطل میں اخلاقی احکام

کے لئے زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام کے درمیان تجارتی رسل و رسائل، بہتر دوستی، قوانینِ دول اور اخلاقِ عام کا وجود نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اُس صحت نظر اور بلندی اخلاق میں بھی وحشی آبار و اجداد کے خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک ”جاندار“ آفرینش کے ابتدائی دور میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں بھی اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ نظریں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کی نگاہ ”قوم“ تک رسا ہو جاتی ہے اور پھر یہ شعور پیدا ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اُس کی قوم بھی اقوامِ عالم کا ایک حصہ ہے اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں۔ اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متصل کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہئے کہ ”اخلاقی حکم“ میں وسعت، اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر کنبہ، خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالم گیر برادری، تک ترقی کرتی ہے، اور یہ وسعت اُس حد تک ترقی کرتی رہے گی کہ ایک روز ہم ”وسعتِ نظر“ کے اُس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بھائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے نہ خیانت کا مرتکب ہو، ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہے۔

اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظرِ شخصی اور نظرِ جنسی، ”نشو و ارتقاء“ کی سنت کے سامنے دراندہ ہو کر رہ جائیگی، اور انسان کی نظر تمام ”نوعِ انسانی“ پر اس طرح پڑنے لگے گی گویا وہ ”جہمِ واحد“ ہے اُس وقت انسان کی ”اخلاقی نظر“ نسلی و قومی نظر کی بجائے ”اخوتِ عام“ کی نظر بن جائیگی۔

لہٰذا اسلام تو شروع ہی انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے، اور نشو و ارتقاء کی اس آخری منزل کے جو ایک کج بھی نائن کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بلندیوں اور شرفِ اعلیٰ کے انتہائی معراج تک (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو)۔

حکم اخلاقی کے نشو و ارتقا، کا ایک اور ”طریقہ“ بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) اخلاقی حکم، وحشی اور پست اقوام میں عرف کے تابع ہوتا ہے، اس لئے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک مستقل فرد ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ ”اخلاق“ پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ ”اعمال“ ہی پر احکام نافذ کر سکتا ہے اس لئے کہ ”حکم اخلاقی“ انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سب سے پت گامائی میں پیش پا افتادہ ہے۔

تم سبیلی کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومبروس کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کر گیا تھا پھر بھی ”ایا ذہ“ میں تم ایک بھی جملہ ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی ”نکو کار“ اور ”بدکار“ دو قسمیں ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلا لحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشاءِ ملامت بھی بن سکتے ہیں اور مدح و ستائش کے بھی مستحق ہو سکتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۳) پھر نیچے کے بعد بھی اُس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآنِ حکیم اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جا چکی ہے۔

الناس کلہم بنو آدم و آدم کل انسان اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی سے بنائے  
من تراب (الحدیث) گئے ہیں۔

رہا مسئلہ ”جہاد“ تو درحقیقت وہ بھی اخوتِ عالم میں فقہ اندازوں کی فقہ مایہوں کے انداد کا ایک مؤثر ذریعہ ہے  
لہذا ان کا مشہور شاعر ہے اور ”ایا ذہ“ نامی کتاب کا مصنف ہے۔



اُس میں یہ شعور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت میں نیک ہوتے ہیں اور بعض بد، اس لئے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا اونچا اور بلند درجہ ہے جس سے وہ محروم تھا۔

(۲) اس زمانہ (عرف کا زمانہ) کے بعد اُن کے اعمال میں تدریجی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ ”قانون“ لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت اُن کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جرائم میں امتیاز پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لئے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لئے بہترین پیمانہ ہو گا اور دوسرے کے اعمال کے پرکھنے کے لئے عمدہ کوئی ہے۔

اس دور میں انسان نوع انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو عادت و عرف ان کا لحاظ رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادت و عرف اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ جو نیکو کاریں اور وہ جو بد کاریں ساتھ ہی اُس کے دل میں پہلی نوع کے لئے احترام و عورت اور دوسری کے لئے تحارت و نفرت کا شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دور وضعی) میں ”حکم اخلاقی“ پوری طرح نمایاں نہیں ہوتا، اس لئے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی منسلحت کے لئے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم، تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے ”اغراض و مقاصد“ اور اُن کے ”اسباب و علل“ پر بھی مامور ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے زیادہ ہیں۔ پس جب انسان اس دور سے آگے بڑھتا ہے تو ”قانون اخلاقی“ تک پہنچ جاتا ہے، اور اس مقام پر وہ قانون وضعی اور قانون اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے

مثلاً اخلاق کا حکم ہے ”نہ حد کرنے قتل کر“ لیکن قانون وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ

”قتل نہ کر“

اس مقام پر پہنچکر ”قانون اخلاقی“ وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لئے رہنما بنتا ہے۔  
 (۴) قانون اخلاقی کے وجود پذیر اور متمیز ہونے کے بعد ضرورت کا تقاضا ہے کہ باہم اعمال میں، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں ان ... میں تصادم پیدا ہو، اس لئے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا ”فرض“ بدیہی ہو مگر جب قانون، عرف کے ساتھ، اور قانون اخلاقی، قانون وضعی کے ساتھ، ملتے ہیں، اور اس طرح زندگی میں ترکیب پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکزوں میں گمراہ ہوا دیکھتا ہے ”مثلاً باپ، حاکم یا استاد ہونا اور پھر جماعت کا فرد ہونا“، تو ایسی حالت میں انسان کے لئے زندگی کے صحیح طریق کار کا پہچاننا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر فرائض میں تصادم دیکھتا اور قوانین میں اختلافات وجود پاتا ہے۔

اسکی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل و خاندان کا فرض ٹکرا جائے۔ یہی وہ تصادم و تعارض ہے جو بحث و نظر کو ”حکم اخلاقی کی بنیاد کی جانب“ متوجہ کرتا، اور نظام علم اخلاقی کی وضع کے لئے اجتماع کرتا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات و خصائل اور ان کے مخصوص قوانین کی جگہ ”مبادی عامہ“ کو ملتی ہے جن کی رسم و معرفت ”علم“ کراتا ہے، اور وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کیلئے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ لیں سمجھئے۔

(۱) اخلاقی حکم، نشوونما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر ان مبادی عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر و بحث پر مبنی ہیں۔

(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمال خارجی سے ترقی کر کے اُس حد پر پہنچ جاتا ہے جہاں

وہ اخلاق، اور اُن کے اغراض و اسبابِ داخلیہ پر بھی حاوی ہو جاتا ہے۔

(۳) اخلاقی حکم اُن عادات سے ترقی کر کے جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں اُن مبادی عامہ تک سلی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کیلئے یکساں اور ہر حالت میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں۔

لے مگر اس تمام دستِ نظر اور متبع و مستجوبے قوانین اور مبادی عامہ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر ملک غلیظوں میں مبتلا ہو کر بعض بد اخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اُس کو قومی مزاج بنا لیتا ہے اس لئے ان اخلاقی سر بلندیوں کے حصول اور نفعِ اعلیٰ تک رسائی کے لئے بھی از بس ضروری ہو کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن قانون ”وحی الہی“ کو ہی راہنما بنائے، اور اخوت و مساواتِ عام کے سب سے بڑے ہادی و داعی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شمعِ ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لئے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انّی بعثت لّا تسمعوا کلامی میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو اخلاق  
الاخلاق . (المحدث) کی معراج تک پہنچاؤں۔



# اخلاقی نظریوں کا علمی زندگی سے تعلق

گذشتہ اوراق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لئے ”پیانہ“ بنایا گیا ہے وہ علمی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لئے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”علم مفید“ کی طرح۔ اخلاقی بحث محض ایک علمی نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی ”علمی بحث“ کا علمی زندگی پر بہت بڑا اثر مرتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریہ ”فراست“ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے لئے علمی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لئے کہ جب انسان میں یہ ”ملکہ“ موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کے علمی نظریوں کے پڑھنے سے ”علمی ڈھکوسلے کے علاوہ“ اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے ”فراستی“ فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ علمی زندگی میں بہر حال مفید ہے۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ دملکہ تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جبکہ وہ ”مبادی“ جن کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہے آپس میں متصادم بھی ہو جاتے ہیں، تو اس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم ”حاسہ“ کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور اس تصادم کا حل تلاش کریں پس اگر ہم نظریہ ”سادت“ کو جانچتے ہیں تو ”اخلاقی تعلیم“ کا علمی زندگی پر ہم کو بہت زیادہ اثر پڑتا نظر آتا ہے اس لئے کہ یہ نظریہ زندگی کے لئے ایک ”غایت و غرض“ کی تحدید کرتا ہے اور وہ مذہب ”سادت شخصیہ“ کے مطابق ”فرد کی سادت“ ہے اور ”مذہب منفقہ“ کے مطابق ”اجتماعی سادت“ ہے، اور ان دونوں مذاہب کی صورت میں علمی بحث سے مقصد اس

غرضِ غایت کو واضح اور روشن کرنا اور صاف اور مختصر راہ سے اُس تک پہنچنا ہے۔

اور اگر مذہب، نشو و ارتقار، پرہم نظر ڈالتے ہیں تو مذہبِ سعادت کے اعتبار سے اُس کے علمی مباحث کا بھی علمی زندگی کو مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لئے کہ جب ”ارتقارِ نوع انسانی“ کی ”کارفرائی“ ہمہ گیر، اور ضروری اور اٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے خالقِ تائید ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کارفرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے نتائج کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ ”نشو و ارتقار“ کی کارفرمایوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زان گاموں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے،

اس بنا پر علمِ الاخلاق کی کوئی بڑی قدر و قیمت نہیں رہتی، مگر اس مذہب ”ارتقار“ کے اصحابِ ذوق کا یہ خیال ہے کہ ”قوانین“ عالم کی ترقی میں کارفرما ہیں یا ”نشو و ارتقار“ کی جو کارفرمایاں، نظر آتی ہیں اُن میں قوتِ پہنچنے، اور اُن کے استوار ہونے کا امکان ہے، یعنی جو حکومت اور اُس کی فروع، نظامِ تربیت، تعلیم، نظمِ دینی، نظمِ خاندانِ مجالس مفاد عامہ، مجالس کامگاران، ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے، اور ایک دوسرے کا سہارا بنتے ہیں۔ اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لئے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں۔ تو اگر ان تمام لوگوں اور چارہ سازوں کو عمدہ غذا و تربیت ملے تو ان کا قوی ہونا، اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن، تو ان حالات میں علمِ الاخلاق کا درس ”یقیناً عظیم اِشانِ فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ وہ مذکورہ بالا قوانین کو واضح کر کے جو وسائل ان کے لئے مددگار ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کرے گا اُن کی رفتار کو تیز کرے گا اور قوت پر قوت پہنچانے کا سبب بننے لگے گا۔



## اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے قوانین کے درمیان گمراہ ہوا ہے اور ان سب کی کار فرمایوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون ”قانونِ طبعی“ ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیاء عالم کی طبائع (طبیعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مدوجزرا، کشش، بجلی، وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے خالقِ ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر ان کو قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خواہ انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارے میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتداء میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر اُن کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور علم نے اُن پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔

تو اب یہاں رائیں بدلتی رہیں لیکن زمین ابتداء عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

اسی طرح بجلی کا کائنات پر جس قدر اثر ہے وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگرچہ لوگوں کو اب علومِ جدیدہ کی بدولت معلوم ہو سکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانینِ طبیعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں اور ہم ابھی تک اُن سب کا اکتشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی

حاصل کر سکیں گے۔

یہ قوانین طبعی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہر زمانہ میں نافذ ہیں اور ہم چونکہ اُن پر اور اُن کے نظام پر یقین رکھتے ہیں اسلئے اپنے اعمال کو اُن کے موافق بنانے میں پوری تیاری کرتے رہے ہیں اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ خالق کائنات کے دست قدرت کے علاوہ انکی خاصیات کی تبدیلی ناممکن ہے۔ مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ ”کشش“ کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آئندہ کار فرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کھاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پتیا بچہ کرے یا دانا بزرگ۔ یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔ پس اگر ایک نابھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اٹھالے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا، آگ کا قانون طبعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ نابھ ہے اور میری اس صفت سے ناواقف، اور اگر ایک شخص زہرِ ہلاہل کو ”شکر“ سمجھ کر کسی کو کھلا دے تو اُس کی جہالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی، کھانے والا قانون طبعی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہذا انسان، جتنا زیادہ قوانین طبعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصالح کی کس طرح خدمت کر سکتے ہیں اُسی قدر اُس کی زندگی ”کامیاب“ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور ”علم طبعیات“، ”کیمیا“، ”علم نباتات“، اور ”علم وظائف الاعضاء“ پڑھنے اور سیکھنے کا انتظام کرتے ہیں، یعنی ان کے پڑھنے کا اولین سبب تو اُن قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں اُن سے خدمت لینا ہے۔

اور بجلی، بھاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزِ مرہ کی یہ زندگی بڑے بڑے تغیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی مادی زندگی کے اعتبار سے اپنے اسلاف کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت سے محروم تھے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ انسان کی ”حدِ نگاہ“ ان قوانینِ طبعیہ سے آگے ہو اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت حاصل کرے، اور معرفت کے بعد اپنے اعمال کو ان کے مطابق بنانے کی سعی کرے، اور ان کی کسی طرح نافرمانی نہ کرے اس لئے کہ ایسا کرنے سے خود اسی کو نقصان پہنچے گا،

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں ”نافرمانی“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت سہل انکاری ہے اس لئے کہ ان طبعی قوانین کی نافرمانی تو امرِ محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ قوانین تو نافذ ہو کر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان ان کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جاسکتا ہے ان کے مخالف چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کرے گا۔ اور یہ قوانینِ طبعیہ صرف ہمارے گرد و پیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے حاوی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لئے ”علمِ حیات“ کی طرح بہت سے علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

اور خود انسان بہت سے قوانینِ طبعی کے زیرِ فرمان ہے اور ہر ایک قانونِ طبعی کے ساتھ ایک خاص علم وابستہ ہے۔ مثلاً ایک در علم، میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہو کہ

انسان ایک "عالی ہستی" ہے اس علم کا نام "علم النفس" ہے اور ایک "علم" میں انسان کے متعلق اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ ایک اجتماعی ہستی ہے اس کا نام "علم الاجتماع" ہے۔ یہ دراصل جمیعہ بشریہ سے بحث کرتا ہے جس میں وہ پلا بڑھا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔ اور عہد حاضر کے اس آخری دور میں دراجتائستہ کیلئے ایسے قوانین ثابت ہو چکے ہیں کہ کہ جن کا انکار ناممکن ہے اور ان کی صحت پر کافی دلائل موجود ہیں۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو ان کے خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح "سادت"، کو حاصل کیا جاسکتا ہے، اور کن طریقوں سے اُن سے محرومی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا حکم کرتے، اور جھوٹ و ظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو علم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا ہو وہ "علم الاخلاق" ہے۔

اور ان قوانین اخلاق کا بھی وہی حال ہے جو قوانین طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے خالقِ ثابِتہ ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری سائے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا۔ سو وہ بھلائی کا معاملہ، کہ جس پر تمام انسانوں کا گامزن ہونا از بس ضروری ہے اپنی جگہ ہر وقت ایک ثابت حقیقت ہے خواہ اس سلسلہ میں لوگوں کے خیالات میں کتنی ہی تبدیلیاں کیوں نہ ہوں۔

مثلاً قدیم برہمنی لوگ غیر کے حقوق کے احترام کو بہت کم تسلیم کرتے، اور جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفہ حیات سمجھتے تھے، بھلائی کیلئے اُن کے پیش نظر خود اپنی ذات یا زیادہ سے زیادہ اپنے قریب انسانوں کی ذات ہی رہتی تھیں، اور ہر قومی ضعیف پر ظلم و ستم اور اُن کی زندگی و مال کی بربادی اپنے فرائض میں سے جانتا تھا، اور وہ ان تمام باتوں کو "خیر" اور "بھلائی"

سمجھ کر کرتے تھے، لیکن آج کا انسان، اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخیموں کی بھی دکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ پچھلے لوگ اُن کو قتل کر ڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں کے لئے شفا خانے بناتا، اور جیل خانوں میں تیدیوں کی تربیت کرتا، اور اُن کو مذہب بناتا ہے، اور ان تمام امور کو یہ بھی اُسی طرح خیر اور بد بھلائی سمجھتا ہے جس طرح اگلے لوگ اپنے اعمال مذکورہ بالا کو ”خیر“ سمجھتے تھے اور اُمید ہے کہ آنے والی نسل، ان معاملات میں ہم سے بھی زیادہ ترقی یافتہ اور عمدہ نظام کی مالک ہوگی۔

مگر ان تمام این و آن کے باوجود تمام انسانوں کے لئے ”خیر“ اور ”بھلائی“ ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پچھلوں کے لئے بھی ”اگرچہ بعض اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہوں“ اس لئے ”علم الاخلاق“ کا کام اس کو ”نیا جنم“ دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث و مباحثہ کرنا، اور اُس پر پڑے ہوئے پردوں کو اٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیر اثر ہے اُن کا نام ”قوانین وضعیہ“ ہے۔ اور یہ ان اوامروں اور نواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو ”حکومت“ وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی مسئلہ نہیں بناتے، البتہ نافرمان کو

معاذ بلاغ و تردید اور بغیر ضمیمہ و درجی یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور جماعتی نظام میں جب کبھی معراج ترقی تک پہنچے گی اُس کو اقرار کرنا پڑیگا کہ قرآن حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی مذہب اور با اخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بد اخلاقیات کر رہی ہیں اور اپنی ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی ہیں وہ سب قرآن عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روگردانی کا نتیجہ ہے۔



حسب جرم ”سنرا“ ضرور دیتے ہیں حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لئے بہت اہتمام کرتی ہیں۔ مثلاً ان کی حمایت کے لئے پولیس کا قیام اور مخالف کو سزا دینے کے لئے ”بچوں“ کا تقرر، یعنی جس وقت کسی نے قتل کے جرم کا ارتکاب کیا فوراً اُس کو کوٹوالی کے سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو سزا کا حکم دیتا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ اُس نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارہ میں وضع کیا گیا ہے۔

**قوانین اخلاقی اور قوانین وضعی کا فرق** | اخلاقی قوانین، اور وضعی قوانین کے درمیان جو فرق ہے اُن میں سے ”بعض اہم“ یہ ہیں۔

(۱) قوانین وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لئے خاص حالات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر ہوتا ہے، قانون بھی بدل جاتا ہے، ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں بعض کو بدل ڈالتی ہیں اس لئے کہ اُس وقت کا تقاضہ یہی ہے۔

لیکن ”اخلاقی قوانین“ ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور اُن میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ ”جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں“ ان کے متعلق لوگوں کی رائے میں تغیر ہوتا رہتا ہے مگر خود ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

(۲) قانون وضعی بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنا دے جو قوم کی مصالح کے لئے مفید نہ ہو، یا بعض قصداً بدعتی سے ایسا قانون وضع کرے جو قوم کے لئے سخت مضر ہو۔ مگر وہ اخلاقی قانون کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ ”اخلاقی“ ہے تو پھر وہ ”بہتر“ کے سوا کبھی بدتر نہیں ہو سکتا،

(۳) قانون وضعی کا حکم ”صرف اعمال خارجیہ پر“ جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون اعمال، اور ان کے اسباب و علل پر بھی نظر رکھتا، اور ان پر بھی حکم لگاتا ہے، بلکہ بعض ایسے اعمال پر کہ جس کے نتائج اچھے نکلتے ہیں ”وہ اس لئے“ ”شر“ ہونے کا حکم لگا دیتا ہے کہ اس کا باعث، اور اس کا سبب بڑا ہے۔

(۴) قانون وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، لشکر، پولیس، آئین حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانون اخلاقی کو داخلی قوت یعنی قوت نفس ”وجدان“ نافذ کرتا ہے۔

(۵) قانون وضعی، اشخاص کو صرف ان واجبات و فرائض ہی کا مکلف بناتا ہے جس پر بیشتر جماعتی تقار کا انحصار ہے۔

جیسا کہ جان و مال کی حفاظت و حرمت وغیرہ لیکن قانون اخلاقی ”فرائض“ اور کمالات ”دونوں کا ایک ساتھ مکلف بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا نگر کر تا ہے کہ ان کی کوشش نیک ہوئی چاہئے اور جہاں تک ممکن ہو ان کو ترقی کے معراج کمال تک پہنچنے کی سعی کرنی چاہئے۔

اسی طرح قانون وضعی دوسرے کے مال پر دست درازمی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون البتہ افراد و اشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت و ترغیب دیتا ہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دست احسان بڑھائیں، اور شرفا خانوں، مفید مجالس، اور علمی مدارس

کے قیام جیسے رفاہ عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حسن سلوک پر قادر ہونے اور صاحبِ دوست ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہرا رہے

ہم جن قوانین کا اوپر ذکر کر چکے ہیں، انسان کی حیات دنیوی کی سادت کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان سب کا تابع فرمان رہے، اسلئے کہ اگر وہ قوانینِ بطیعہ سے جنگ و پیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر قوانینِ وضعیہ اور اخلاقیہ کی مخالفت کرے گا تو اسکی زندگی تلخ ہو جائے گی کیونکہ یہ قوانین اس کی زندگی کی کامرانی ہی کے لئے بنائے گئے ہیں۔

اس لئے کہ انسان اس زندگی میں تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا وہ اجتماعی زندگی کیلئے مضطر و مجبور ہو اور اسکو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالم انسانی وغیرہ، اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کیلئے کچھ اس کے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اس پر فرائض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اس کی ذات کی محبت دوسروں کے حقوق پر چھاپے مارنے پر آمادہ کرتی، یا اور فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہو جو اس پر ان حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور ان کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود پر قائم رہے۔

قانونِ وضعی اور قانونِ اخلاقی یہ ہی خدمت انجام دیتے ہیں اور اگر جماعتی زندگی نہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کو نہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی ”جرم“ وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا، اور امر و نہی کا سوال سامنے آتا۔

اسلئے بشرطیکہ وہ وحی الہی کو ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں اور اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف، اور اخوت

کے اصول سے تجاوز نہ ہوں۔ درجہ انسان کی اخلاقیات و ذریعہ کے ان کو تباہ کر دینا ہی سب سے بُرا اخلاقی کارنامہ ہے۔

## اخلاقی بحث کی تاریخ پر ایک جمالی نظر

گمان یہ ہے کہ ”علم الاخلاق“ پر سب سے پہلے یونان نے علمی بحث کی اگرچہ قدیم فلاسفہ یونان، علم طبعیات سے انتہائی شغف رکھنے کی وجہ سے ”علم الاخلاق“ پر زیادہ متوجہ نہیں ہوئے ان کے بعد پھر ”سوفسطائوس“ کا دور (۴۵۰-۴۰۰ ق م) آیا۔

یہ فلاسفہ کی ایک جماعت کا نام ہو جسکے افراد یونان کے اکثر حصوں میں منتشر تھے اور مختلف آراء کے ساتھ فلسفہ کی تعلیمات پھیلاتے تھے مگر اس نقطہ پر سب متحد تھے کہ اُس سے اُن کا مقصد یونان کے نوجوانوں کو صاحبِ اخلاق، محبِ وطن اور آزادی کا دلدادہ بنانا ہے۔ اس لئے وہ اُن کو وہی سکھاتے تھے جو فرائضِ وطن کے سلسلہ میں اُن کو سکھانا چاہئے تھا، اور اُن فرائض کی ادائیگی کے لئے انھوں نے اُن کی نظر کو ”علم الاخلاق“ کی بحث و نظر کے ساتھ متعلق کر دیا تھا اور اسی کے ذیل میں بعض قدیم تعلیمات اور تعلیمات پر جو کہ سلف سے چلی آتی تھیں تنقید بھی کرتے جاتے تھے۔ اس بات نے ”اربابِ حکومت“ کے غصہ کو ان کے خلاف بھڑکا دیا۔ اور وہ ان کے دشمن ہو گئے۔

فلاطون جس کا دور سوفسطائیوں کے بعد ہے ”نے سوفسطائیوں کا مقابلہ کیا، اور اُن کے متاخرین کے فلسفہ پر تنقیدیں کیں، متاخرین سوفسطائی اس بارہ میں سخت بدنام تھے کہ یہ حقائق کو تبدیل کرنے، اور الٹ پلٹ کرنے میں الفاظ کا گورکھ دہندا“ بناتے ہیں۔ اسی بنا پر خود اُن کے نام میں سے ایک لفظ ”سفسطہ“ بنایا گیا اور اُس کے معنی ”بحث و مناظرہ میں مغالطہ دینا“ لئے گئے اسی لئے اُن کا نام برائی کے ساتھ مشہور ہو گیا حالانکہ وہ اپنے معاصرین فلاسفہ کے

لئے سوفسطائی، یونانی نعت میں حکیم و دانا کہتے ہیں۔

مقابلہ میں باریک بینی اور بیدار مغزی میں بہت بلند، اور ادھام سے آزدنشی میں بہت اونچے تھے اب سقراط کا زمانہ آیا (۴۶۹ — ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی ہمت بلند کو ”اخلاقی مباحث“ اور انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ، پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے ذوقی مباحث ”نثارِ عالم و اجرامِ سماویہ“ کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سود مند ہیں اور اسکا خیال یہ تھا کہ سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اس پر ”غور و فکر“ کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے، اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انہ انزل الفلسفة من السماء  
اُس نے فلسفہ کو آسمان سے زمین کی طرف  
الی الارض۔ اُتارنے کی سعی کی۔

سقراط، ”علم الاخلاق“ کا بانی، اور موسس سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملاتِ انسانی کو ”اساسِ علمی“ کے قالب میں ڈالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈالے جائینگے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت صرف ”علم“ کا نام ہی مگر ”اخلاقی غرضِ اعلیٰ“ کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ ”پیانا“ جس سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قائم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی غایت کے بارہ میں قطعاً متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا، اور اُس کو اپنا ”راہنما“ اتنا تھا، بہر حال سقراط کے نقشِ قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے، اور قسم قسم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور آج تک یہ سلسلہ جاری ہے مگر سقراط کے بعد



جو فرقے ”زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک فرقہ ”کلیڈون“ کا ہے جو سقراط کے فوراً بعد ہی  
 نپور میں آیا، اور ایک ”تورنیا یوں“ کا ہے، اور یہ سب سقراط کے پیروں میں ہی شمار ہوتے  
 ہیں ”کلیڈون“ کا بانی آئٹشینس (۴۴۴-۳۴۴ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا  
 احتیاجوں سے منزہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو ”دیوتاؤں“ کے  
 اخلاق کو اپنا اخلاق بنائے۔ اس لئے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سعی کرتے، زندگی  
 میں بہت تھوڑے پر قناعت کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلے، اور تمول کو حقیر جانتے،  
 لذائذ سے پرہیز کرتے، اور افلاس کی، اور اپنے بارہ میں لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی اُس وقت  
 تک مطلق پروا نہیں کرتے تھے جب تک وہ ”فضیلت“ کو اپنی ”جہل متین“ یقین کئے ہوتے تھے۔  
 اس مذہب کے مشاہیر میں سے ”دیوجانیس الکلی“ ہے ۳۲۳ ق م میں اس کی وفات  
 ہو گئی۔ یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ اُن تکلفات سے بالکل الگ رہیں، جو  
 لوگوں کی باہمی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں۔ وہ نہایت موٹے کپڑے  
 پہنتا، نہایت ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا۔

اور ”تورنیا یوں“ کا لیڈر ”آرٹسٹس“ ہے یہ ”تورنیا“ میں پیدا ہوا، یہ ”کلیڈون“ کے  
 طرز کے برعکس طرز کا داعی تھا، اُس کا اعتقاد تھا کہ ”طلب لذت“ اور ”تکلیف سے اجتناب“  
 ہی تنہا زندگی کی صحیح ”غرض و غایت“ ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت ”فضیلت“ کہا جائیگا جبکہ  
 اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں ”لذت“ زیادہ حاصل ہو،

پس جس زمانہ میں ”کلی“ لذت سے بچنے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو ”سعادت“  
 سمجھتے تھے، ”تورنیا یوں“ لذت کے حصول اور اُس کے زیادہ سے زیادہ اصول ہی میں ”سعادت“ کو

لے تورنیا، افریقہ کے شمال میں برقع کے زاحی میں ایک بستی ہے۔

مختصران رہے تھے اس کے بعد فلاطون کا دور آیا (۴۲۷-۳۴۷ ق م) یہ ایتھنز (آئینا) دار السلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد ہے، اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے۔ اس زمانہ میں اس کی اکثر کتابیں ”مکالموں، اور مباحثوں کی شکل میں محفوظ ہیں اور اُس کی مشہور عالم کتاب ”جمہوریت“ ہے۔ اخلاق کے بارہ میں اُس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منشر ملتے ہیں۔

اور اخلاق کے بارہ میں اُس کا مسلک ”نظریہ مثال“ پر قائم ہے۔ اس نظریہ کی تشریح یہ ہے کہ وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس ”عالم مادی“ کے پرے ایک اور عالم ہے ”عالم روحانی“ اور عالم مادی کے ہر موجود و شخص کی ”مثال“ اس عالم عقل و روحانی میں موجود ہے اس لئے اس نے اس نظریہ کو ”علم الاخلاق“ پر اس طرح مطابق کیا

اس عالم مثال میں ”خیر“ کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنی مطلق ہے ازلی ابدی، کمال تک رسا، اور جب کبھی اسی معنی مطلق سے ”کوئی امر قریب ہو گا اور اُس پر اُس کا عکس پڑے گا وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا۔ مگر اس ”مثال“ کا بھننا یا ضیاع نفس اور تہذیب عقل کے بغیر ناممکن ہے، اسی لئے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں ”فلسفی“ کے سوا دوسرا کوئی نہیں پاسکتا۔

اُس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ ”نفس“ میں مختلف قوتیں ہیں، اور ”فضیلت“ ان قوتوں میں باہم تسبیح پیدا ہونے، اور ان کے ”احکام عقل سے“ متاثر ہونے سے، عالم وجود میں آتی ہے نیز اُس کا مذہب یہ ہے کہ ”فضائل“ کے ”اصول“ چار ہیں، حکمت (دانائی)، شجاعت (بہادری)، عفت (پاکدامنی)، عدل (انصاف)، اور یہی چار اصول، جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قوام بنتے ہیں، اُسی طرح قوموں کے قوام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، لشکر کی فضیلت، اور عفت، رعایا کی فضیلت، اور عدل، سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود میں کرتی، اور اُس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال ”فرد“ کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اُس کی ذات پر حاکم، اور اُس کے لئے بہتر مدد ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ وہ برائیوں کو دفع کرتی ہے، اور عفت وہ جو لذتوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں، اور دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور وہ ہر خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کر دے۔

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴ - ۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیروں کو مشائسن کہا جاتا ہے یہ نام یا تو اس لئے رکھا گیا، کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لئے کہ ”سایہ دار سیرگاہوں میں“ تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے ”علم الاخلاق“ پر تصانیف بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اسکی رائے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس ”غایتِ قصویٰ“ اور مقصدِ عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ”سعادت“ ہے۔

لیکن سعادت کے بارہ میں اس کی نظر دو درجہ دیک کے ”منفیوں“ کے مذہب سے بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اُس کے خیال میں قویٰ مقلد (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر سلوک ہے

لے ”شائین“ مشار بہت پٹنے والا، مٹی سے ماخوذ ہے،

استعمال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا بہترین طریقہ ہے۔

ارسطو ہی ”نظریۂ اوساط“ کا واضع اور موجد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت، دو ”رذلت“ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً ”کرم“ اسراف (فضول خرچی) اور نخل (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور شجاعت، ”تہور بہادری“ کا بے موقعہ استعمال اور جبن (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے۔

فضیلت کی بحث میں غریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رد اقیون اور ایتھوریون | پھر یہ جماعتیں ظاہر ہوئیں اور انھوں نے ”علم اخلاق“ کو زیادہ سے زیادہ ترقی دی،

رد اقیون نے تو اپنے مذہب کی بنیاد ”کلیون“ کے مذہب پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں ہم کر چکے ہیں، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رد اقیون کے مذہب کو ”یونان“ اور ”روما“ کے بڑے بڑے فلاسفوں نے قبول کیا اور اُس کو اپنا مذہب بنا لیا، اور اسی کے پیروں کے ذریعہ اُس کی شہرت حکومت رومانیہ کے ابتدائی دور سینکڑوں ق م۔ ۶۵ ب م) اور ایکٹیتس (۶۰-۱۲۰ ب م) اور اپراطور مرس اور لیوس (۱۲۱-۸۰ ب م) میں بہت زیادہ ہوئی۔

اور ایتھوریوں نے اپنی تعلیم کی بنیاد ”تورنیاسیس“ کے مذہب پر رکھی، اس کا بانی ”ایتھور“ تھا جس کا اور جس کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دورِ حاضر میں فرانسیسی فیلفوف (حسبندی) (۱۵۹۲-۱۶۵۵) اس مذہب کا بڑا مقلد تھا، اُس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جن میں ایتھور کی تعلیم کو زمرہ کیا، اور اُس سے ”مولیسیر“ اور دوسرے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

تیسری صدی عیسوی میں جب نصرانیت کو ”یورپ“ میں فروغ ہوا تو آراء و افکار میں بڑا تغیر پیدا ہوا، اور توراۃ میں جو اصول اخلاق، بیان کئے گئے ہیں وہ تمام اطراف و اکناف میں مقبول اور مشہور ہو گئے، اور لوگوں میں یہ عقیدہ قائم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کا ”مصدر“ کرنے والا ہے، وہی ہمارے لئے ایسے قوانین بناتا ہے جن کی مراعات ہم اپنے معاملات میں کرتے ہیں اور وہی خیر اور شر کے درمیان فرق ظاہر کرتا ہے اور ”خیر“ ہر حیثیت سے وہی ہے جس میں خدا کی رضا جوئی، اور اُس کے احکام کی تعمیل و تنفیذ مضمر ہے۔

اور اب یونانیوں کے ”فلاسفہ“ کی جگہ نصرانیوں میں ”اولیاء“ اور ”قدوسیوں“ نے ولی مگر اس باوجود نصرانیوں کی بعض اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً رواقیین کے مذہب سے زیادہ قریب ہیں، اور اشیاء کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارہ میں بھی اُن کو ان کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

نصرانیوں، اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و معاملات کے ”نفسیاتی باعث“ میں ہے۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک عمل خیر کا ”باعث“ مثلاً حکمت و معرفت، ہے اور نصرانیوں کے نزدیک عمل خیر ”اللہ تعالیٰ کی محبت“ اور ”اُس پر ایمان لانے سے“ وجود میں آتا اور نمایاں ہوتا ہے۔

نصرانیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان، فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارتِ نفس میں سعی و بیغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم، اور غالب بنائے یہی وجہ ہے کہ اُس کے پیروں میں جسم کی تحقیر، دنیا سے کنارہ کشی، زہد، رہبانیت و کثرتِ عبادت، کی طرف میلان، غالب آ گیا۔



قرون وسطیٰ میں اخلاق | فلسفہ جس کی ایک شاخ ”اخلاق“ بھی ہے تاریخ کے درمیانی دور

تک یورپ میں بہت زیادہ مقہور و مغلوب رہے اس لئے کہ ”کلیسا“ یونان و روم کے فلسفہ کا دشمن تھا، اور اُس نے ”علوم“ کی نشر و اشاعت، اور قدیم ”دینیت“ کی سخت مخالفت کی۔

مسیحیت | اس لئے کہ ”کلیسا“ کا یہ عقیدہ تھا کہ ”حقیقت“ وحی معصوم کے ذریعہ اُن پر منکشف ہو چکی

ہے اس لئے جو اُس نے حکم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اُس نے بتایا ہے صرف وہی حق ہے لہذا اب حقیقت اشیا پر بحث کرنا، قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ فلسفہ کی ایک محدود حد

تک ”کہ جس سے عقائد دینیہ کی تائید و تنظیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو، کے لئے ضرور ختم پوشی کرتا، اور

اُس کو جائز قرار دیتا تھا اس لئے بعض دینی پیشوا، افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے

اس لئے بحث کرتے تھے کہ اُس سے مسیحیت کی تعلیم کی تائید حاصل کریں، اور مسیحیت کے مسائل

کو عقل کے مطابق ثابت کریں، اور اگر اُس میں سے کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آجاتا تو اُس کو

رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے۔

اکثر ”پادری“، (مسیحی علماء) اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔ مگر اب دورِ حاضر میں جو ”اخلاق“

کے فلاسفہ کہلاتے ہیں اُن کا فلسفہ سچی اور یونانی دونوں قسم کی تعلیمات کا مزاج مرکب ہے ان

فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی اَلبر د (۱۰۴۹-۱۱۴۲) اور اطالی کا لاهوتی فلسفی توماس اکویناس

(۱۲۲۶-۱۲۷۴) بہت مشہور ہیں۔

عرب میں علمِ اخلاق | عرب کے دورِ جاہلیت میں ایسے فلاسفہ نظر نہیں آتے جو یونانیوں کے

ایمقور، رینون، افلاطون، اور ارسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی

بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ دینیت کو فروغ ہو، اور عرب اس سے محروم تھا۔

البتہ عرب میں حکماء ”دانمندان“ اور بعض ایسے ”شعرا“ ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی

کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دیتے اور اپنے زمانہ کے رذائل سے بچاتے اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم ”لقمان“ اور ”اکثم بن صیفی“ کے مقالاتِ حکمت، اور ”مہربن سلمی“ اور ”حاتم طائی“ کے ”اشعار“ میں پاتے ہیں۔

**اسلام** | اس کے بعد عرب میں ”اسلام“ نے ظہور کیا، اُس نے دنیا کو اس اعتقاد کی دعوت دی کہ کائنات کی ہر شے کا صدور، اللہ تعالیٰ سے ہے اور تم کو عالم کون میں یہ مختلف ظہور، اور گونا گوں مخلوق، زمین کی تاریکیوں میں ایک ”دانہ“ سے لیکر برجوں والے آسمان تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اُسی سے صادر ہوا، اُسی سے قائم ہے اور اس کا تمام نظام اسی کے دستِ قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اُس نے انسان کو ہستی عطا کی اُسی طرح اُس کے لئے ایک نظام بھی بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہ بتائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اُس کے لئے پہنائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، اُن کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور اُن پر گامزن ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اُس کی جزا مقرر فرمائی اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹ اور ظلم جیسے امور کو رذائل قرار دیا، اُن سے روکا، اور اُن کے مرکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بُرئیت، اور آخرت میں عذاب کو اُس کے لئے سزا تجویز کی۔

ان الله يامر بالعدل والاحسان      بیشک اللہ حکم دیتا ہے انصاف، احسان، اور

وايتاء ذى القربىٰ ويسنہو      قربت والوں سے سلوک کرنے کا، اور منع

عن الفحشاء والمنكر والبغىٰ      کرتا ہے فحشاء، منکر، اور بغیٰ سے۔

من عمل صالحا من ذكوا وانثىٰ      جو مومن مرد یا عورت نیک عمل کرے گا ہم یقیناً اس کو

وهو مؤمن فلنحييته حياة طيبة      اچھی زندگی بخشیں گے اور بلا ریب اُن کے اعمال

ولنجہ یتیم اجرہم باحسن ما کاذا یعملون (قصہ) سے زیادہ اچھا اجر اُن کو عطا کریں گے

ان اللہ لا یحب المفسدین (القصص) یقیناً اللہ تعالیٰ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا۔

اور اُس نے یہ بھی سکھایا کہ اللہ تعالیٰ حق باتوں کے کرنے کا حکم دیتا، اور جن کے کرنے سے منع کرتا ہے، اُس کا یہ حکم اور منع ”اتفاقی“ اور غیر اصولی ”طور پر نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے بھلائی، اور بُرائی کا ایک ”نظام“ مقرر کیا ہے اُس نے دنیا کی بھلائی کو انصاف، سچائی، اور امانت جیسے امور پر موقوف رکھا ہے، اور اُس کے فساد کو ان اعمالِ حسنہ کے افساد پر قائم کیا ہے اور پھر جن امور میں دنیا کی بھلائی مضمر ہے اُن کے کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور جن امور میں اسکی خرابی پوشیدہ ہے ان کے کرنے سے منع فرمایا ہے

یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ      وہ تم سے شراب اور جوئے کے بارہ میں پوچھتے  
قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ      ہیں تم کہہ دو کہ ان دونوں میں بہت سخت بُرائی  
وَمَنْ افْعَلْ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا      ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فائدہ بھی ہے۔ مگر  
اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا      ان دونوں کی بُرائی ان کے فائدہ سے بہت  
زیادہ ہے۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ      بلاشبہ ان لوگوں کی سزا اللہ اور اُس کے  
ورسولہ ویسعون فی الارض      رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے  
فساداً ان یقتلوا و یصلبوا      پھرتے ہیں، یہ ہے کہ قتل کر دیئے جائیں یا پھانسی  
دیئے جائیں۔

اور جن اعمال پر خلوقِ خدا کی ”مصلح اور بھلائی“ موقوف ہے اور اُن کے خلاف سے نظام کی بربادی اور انسانی اخوت، ہمدردی کی تباہی لازم آتی ہے اُن پر عمل پیرا ہونے کے لئے

سنتی سے حکم دیا، اور اُن کو ”فرض“ کی حیثیت بخشی مثلاً جان، مال اور آبرو کی حفاظت۔۔۔  
 اسی لئے نظامِ عالم میں قتل، چوری، ہتان اور زنا جیسے امور سب سے بڑے گناہ قرار پائے۔  
 اور جن امور میں خلوقِ خدا کی صرف خیر و فلاح ہی مضمحل ہے اُن کی ترغیب دی اور غفلت  
 راہوں سے ان پر عامل ہونے پر آمادہ کیا، اگرچہ اُن کے اختیار کرنے میں اُس نے ”ترکِ فرض“  
 کی طرح سابق میں ذکر کردہ امور کی طرح وعید اور خوفِ عذاب نہیں سنایا، مثلاً عیادتِ مریض،  
 مردت، وغیرہ۔ بہر حال وہ بھی اخلاقی نظام کو وحیِ الہی کے زیر اثر تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور بحثِ علمی | عرب میں ”حضارۃ“ اور ”مدنیۃ“ کے بعد میں بھی بہت کم افراد ایسے  
 ہوئے ہیں جنہوں نے ”اخلاق“ پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہو کہ انہوں نے اس پر فطرت  
 کو لی کہ وہ اخلاق کو ”دین“ کی راہ سے معلوم کر لیں، اور انہوں نے اس کی ضرورت نہ سمجھی کہ  
 غیر دین کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماء اسلام نے ”اخلاق“  
 پر کتابیں لکھی ہیں اُن کے لئے ”دین“ بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے۔ جیسا کہ تم غزالی، اور  
 اور ماوردی کی کتابوں میں پاتے ہو۔

لے مباحثِ اخلاق میں ہمیشہ سے دورائے رہی ہیں ایک اربابِ مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقول کی  
 اصحابِ عقول سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقول تک تمام  
 معاملات کو محدود رکھتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ ”عقل“ چونکہ دوام اور فاسد افکار میں  
 اور زمانہ کی حدود میں محدود ہے اس لئے اس کے احکام ”ماضی“ کے واقعات و حالات، سال کے مشاہدات  
 اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد نتیجہ اور ظنِ غالب کی صورت میں صادر ہوتے ہیں  
 اور وراثت اور ماحول سے متاثر ہو کر اس کے احکام میں نت نئے انقلابات ہوتے رہتے ہیں، اس کے  
 برعکس مذہبی احکام کا نشا و بند خدا کے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم ”وحیِ الہی“ ہی (بقیہ مائتہ و سولہ صفحہ ۲۰۹ پر)

”ماہم جن علما نے ”اخلاق“ پر علمی بحث کی ہے اُن میں بہت مشہور ابو نصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۸) جو یقین اور علم صحیح کی اساس پر قائم ہے۔ اور چونکہ تخمین اور ظن پر یقین اور علم حقیقی کو بہر صورت ترجیح حاصل ہے اس لئے علم اخلاق کی اساس و بنیاد ”وحی الہی“ پر قائم ہونی چاہئے نہ کہ عقلی ظن و تخمین پر اُن کے نزدیک عقل بیکار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو بطن کی ایسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطل میں بے لاگ تیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی ”وحی الہی“ کی اُسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی مشاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں رایوں میں خطا و صواب کی بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقتِ ثابِتہ ہے کہ اصحابِ فلسفہ و محققات ”علم اخلاق“ پر بحث و نظر کے بعد ”مثیل اعلیٰ“ کے حصول کے لئے جس ترقی کی حد تک پہنچے ہیں وہ تمام تعلیم ”مذہبی علم الاخلاق“ سے بہت قریب ہوتی جا رہی ہے، اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اخوتِ انسانی کی جو تعلیم تکمیلِ دین کے نام سے ”شعبہ اخلاق“ میں دی گئی تھی ”علمی مباحث اخلاق“ کا آخری نقطہ بھی آج کے دورِ ترقی میں اُس سے ایک اِنچ آگے نہیں بڑھا۔

اور علم الاخلاق کی علمی تاریخ کا جو دور سیاسی، علمی، مذہبی اور شعبہ ہائے زندگی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ نبوت اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت میں نمایاں رہا فلسفہ کے زیر اثر مباحثِ اخلاق کی علمی تاریخ کا موجودہ دورِ عروجی اُس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ اس لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ علماء اسلام نے ”علم الاخلاق“ پر علمی بحث کرنے سے کبھی بھی گریز کیا ہے، ابن رشد، راجب اصفہانی، غزالی، ابن قیم، ولی اللہ دہلوی جیسے علماء اسلام نے عقل و نقل دونوں طریقوں سے اس علم کو روشن کیا ہے۔ اور اُن کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ عقلی مباحث کی زیادہ سے زیادہ مدد کی جائے۔ کیونکہ اُن کو یقین ہے کہ یہ مباحث جس قدر ترقی پذیر ہوتے جائینگے اصل حقیقتِ مخفی ہوتی جائیگی اور وقت آئیگا کہ محبتِ اخوتِ عام کی وہ تعلیم جو مذہبِ حق نے دنیا کے سامنے پیش کی ہے تمام دنیا کا مذہب بن جائے۔



اور ابو علی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ھ) اور اخوان الصفا کی جماعت ہے۔ اور یہ علماء چومکہ فلسفہ یونان کا درس دیا کرتے تھے، اس لئے اخلاق میں بھی یونانی آراء کو بحث میں لاتے تھے۔ اور شاید اخلاق میں علمی بحث کا سب سے بڑا مفکر ابن مسکویہ متوفی ۱۲۲۱ء ہے۔ اُس نے اس فن میں مشہور عالم کتاب ”تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق“ تصنیف کی اور اُس میں علمی مباحث پر بہت کافی روشنی ڈالی اور یہ ارادہ کیا کہ اپنی کتاب میں افلاطون، جالینوس اور ارسطو کی تعلیمات کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کرے، اس کی بحث میں ارسطو کی تعلیمات کا غلبہ نظر آتا ہے، اور بہت سے مقامات پر تودہ بے خوف ہو کر اُس کی طرف نسبت کر دیتا ہے اور ”عظم النفس“ کی بحثوں میں اُس نے بہت زیادہ اقتباسات اُس ہی سے لئے ہیں۔

لیکن اکثر علماء عرب نے اُس کے طریقہ کو ناپسند کیا ہے۔ اور اسی لئے اس کو اختیار نہیں کیا، کیا اچھا ہوتا اگر وہ ”ابن مسکویہ“ کے نظریات میں دست پیدا کرتے اور جو اُس سے رہ گیا تھا اُس کو معلوم کر کے اضافہ کرتے اور اُس کے قدیم نظریوں میں سے جن کا بطلان جدید علوم کے ذریعہ سے ہو چکا ہے اُن کی جگہ صحیح نظریوں کو قائم کرتے،

ازمنہ حاضرہ میں علم اخلاق | پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں ”بیداری“ کی ابتدا ہوئی اور علماء یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اسکی ابتدا ”اٹلی“ نے کی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہو گیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جمالت کی تاریکی میں گمراہ ہوا تھا اب اُس کی ”عقل“ خواب غفلت سے ”بیدار“ ہوئی، اور اس نے ہر شے کو نقد و بحث کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا، اور آزادی فکر کا علم بلند کیا، اور اس کی داغ بیل ڈالی کہ اشیا عالم کو جدید نظر سے دیکھے اور ہر شے کو نئے طریق پر قدر و قیمت عطا کرے۔

انکے سامنے عقل نے جن اشیاء کو نقد و بحث کے لئے پیش کیا ان میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور ان کے بعد کے علماء نے وضع کیا تھا، ان کو علماء جدید نے پرکھا، اور ان نئے علوم کے مقدمات کی مدد سے جن کا اکتشاف دورِ جدید ہی میں ہوا ہے جیسے کہ علم النفس و علم الاجتماع، اخلاقی بحثوں میں دوست و دشمن، اور اپنے مباحث میں ”واقعات“ اور ”حقیقت“ کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریوں پر ہی اپنے مباحث کی اساس قائم نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں علمی زندگی کے ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قویٰ ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظر نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی، اور عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرونِ وسطیٰ میں ”خسبِ لک“ کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر میں اس ”فضیلت“ کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور ”عدلِ اجتماعی“ (جماعتی مساوات) کہ جس کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج بہت بڑی قیمت رکھتا ہے۔

اور آج فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر اس جانب متوجہ ہو رہا ہے کہ نظمِ اجتماعی کا جو ماحول ”نوجوان مرد، اور عورت بڑے اور بچے کو حاوی ہو اس کی اصلاح از بس ضروری ہو اور جدید مباحثِ اخلاق کو اس لئے بھی فضیلت حاصل ہے کہ وہ حقوق و فرائض کو ثابت کرنے، اور فرد و شخص کے اندر جماعتی اور ذاتی معاملات میں جو ابدی اور اصولیت احساس کو پیدا کرنے میں بہت مفید ہیں۔

فرانسیسی فلاسفر و یکارٹ (۱۵۹۶ء - ۱۶۵۰ء) فلسفہ جدید کا بانی اور مویش سمجھا جاتا ہے اس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے ”مبادی“ وضع

کتے ہیں جن میں سے حسب ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) کسی شے کو اُس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی نفیث اور اُس کے وجود کی تحقیق نہ کر لے، پس جو شے اتفاقی معلومات، یا تخمینی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے۔

(۲) ہم کو بحث کی ابتداء بسیطہ اور آسان اشیاء سے کرنی چاہئے پھر اُن کے ذریعہ سے اُن اشیاء کی معلومات کرنی چاہئے جو زیادہ مرکب، اور ہر ایک قسمی کے قماح ہوں حتیٰ کہ مقصد حاصل ہو جائے۔

(۳) ہم کو کوئی مقدمہ اُس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئے جب تک کہ ہم امتحان کے ذریعہ اُس کی تحقیق نہ کر لیں۔

دیکارت اور اُس کے پیروں کا میلان روحانیین کے مذہب کی طرف ہے اور انھوں نے اُس کو اہم تر مبنی تک پہنچایا ہے جس طرح حسینی، ہومز، اور اُن کے پیروں، ایتھور کے مذہب کی طرف اُل ہیں، اور انھوں نے اُسی کے مذہب کو پھیلا دیا ہے اُن کے بعد شفقت برسی اور ہشون آئے اور انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک ”حادثہ طبعی“ موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کرا دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بدصورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماء دورِ حاضر کو اس ”حادثہ“ کی شرح کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف ہے ہم اس کی پوری تشریح ”مذہب فراست“ کے موقع پر بخوبی کر آئے ہیں۔

لہٰذا عقل خود راہنما کے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی روشن دلیل ہے اس لئے روحی الٰہی، کے یقین کی روشنی عقل کے لئے اہم ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لئے اس کی راہنمائی واجب و لازم ہے۔

اور دورِ ماضی میں نسبتاً (۱۶۴۸-۱۸۳۲ء) اور جون اسٹورٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ء) نے ایتھور کے مذہب کا رُخ منفعین کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ایتھور کے نظریہ "سعادتِ شخصیت" کو "سعادتِ عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، اور ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور اس مذہب کا اُن کے مذہب دیاست پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ اور جرمن " (۱۸۳۶-۱۸۸۲ء) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳ء) نے مذہبِ دارتقار کو علمِ الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا، جس کا مفصل حال تم کو معلوم ہو چکا ہے

اور اُن جرمنی علماء میں سے کہ جن کا "ازمنہ حاضری" علمِ الاخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا ہے "دبیلونز" (۱۶۳۲-۱۶۷۷ء) اور ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ء) اور کاؤنٹ (۱۷۲۲-۱۸۳۱ء) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے "کوزن" (۱۷۹۲-۱۸۶۷ء) اور اوگٹ کمٹ (۱۷۹۸-۱۸۰۷ء) ہیں۔

اس مختصر بحث تفصیل میں اس قسم کے تمام علماء اور ان کے مذاہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ "جون اسٹورٹ میل" (۱۸۷۳ء) اور "اسپنسر" (۱۹۰۳ء) کے زما سے اس وقت تک "اخلاقی بحث" سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود ہو یا یوں کہئے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا۔ البتہ علماء نے اُن کی توسیع، اور اُن کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جدوجہد کی ہے۔

# تیسری کتاب

## علمی اخلاق

### اجتماعی وحدت اور فرد کا اس کے ساتھ علاقہ

انسان کے کسی حصہ جسم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں رہتا بلکہ تمام ”جسم“ درد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا موت پر ہوتی ہے تو جسم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جسم کے تمام اعضاء کے باہم ایسا زبردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جسم کا متاثر ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں ”رنگ و خشت“ کو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گزر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق اثر نہیں پڑتا، حتیٰ کہ ہم اگر ان میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم ”مثلاً انسان، حیوان، نباتات“ کو جسم عضوی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (جمادات) کو ”جسم غیر عضوی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔



اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں ”مثلاً کنبہ، برادری، گھر اور قوم“ کے جو اجتماعی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟  
 معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام بے شبہ ”جسم عضوی“ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزاء کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ افراد جماعت کو جماعت کے ساتھ اور جماعت کو افراد جماعت کے ساتھ وہی علاقہ ہے جو جسم عضوی اور اُس کے اعضاء کے درمیان پایا جاتا ہے یعنی جماعت کا وجود افراد جماعت پر موقوف ہے اور افراد جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے۔ اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اب اسی طرح چھوٹی جماعتوں سے درجہ بدرجہ بڑی جماعتوں تک نظر ڈالے تو آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں مثلاً ان میں سب چھوٹی جماعت ”کنبہ“ ہے۔ یہ والدین، اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہو، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کیساتھ باہمی اعتماد پر قائم ہے اور پوری جماعت، ”جماعتی حیثیت سے“ ہر فرد کی خدمت گزار ہے، اور ہر فرد، فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا کھانے، پہننے، رہنے بہنے، اور پاکی و ستھرائی میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑھاپے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور ہیں۔ ان کی مسرت و شادمانی کے لئے سب سے زیادہ اہمیت اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس ”سعادت مندی“ کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پلتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیاز مندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہے۔

درحقیقت زبان، یا اعلیٰ کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی تسکیر گزاری کرنا، اور اعترافِ محبت پدری وادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا کہ جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت و شادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوؤں میں سب سے بڑی حاجت اور آرزو ہے۔ اور اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو ہر بچہ دوسرے بچوں پر اثر انداز، اور اسی طرح دوسرے سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شروع ہی سے اس جماعتی زندگی سے الگ بھونرے میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بنا رہے تو اس کی زندگی حوالِ مطلق کی طرح "گونی" ہوگی، کیونکہ ہر بچہ اپنے بھائی بہن (دو غیرہ) ہی سے "مختلف پہلوؤں میں باہمی شرکت کی" تعلیم حاصل کرتا، اور اپنے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے، اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے تو کسی کو دے بھی، اور یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز بھی کر دے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد کا طریقہ ضروری ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں عموماً قویٰ ضعیف کی، اور بڑا چھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے، اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد دوسروں کو پہنچاتا ہے۔

اسی طرح "کنبہ" کی "جماعتی حیثیت" کا معاملہ ہے، اس میں بھی جسمِ عضوی کے امتیازات نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مصرت پہنچ جاتی ہے تو تمام اعضاء درد مند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لڑکا بدطینت ہو جائے تو وہ سارے کنبہ کو "سعادت" و خوش بختی سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جواڑی ہو تو اس کی یہ بدخصلت پورے کنبہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کنبہ کی معاشرت کو تنگ، اور گھر کے پورے مالی و انتظامی نظام کو دہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل "ٹاں" سارے کنبہ

پر اپنی جہالت کا اثر ڈالتی ہے، اسی لئے بہت سے بچے محض ماں کی جہالت کی بدولت مصیبت اور پیدائشی خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ یہی حال ان جماعتوں کا ہے جو ”کنبہ“ سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ ذہنی ہیں۔ مثلاً ”مدرسہ“، یہاں طلبہ، مدرسین، علمہ، یہ سب ایک ”جسم عضوی“ ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور پست بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں ”مدرسہ کا نقشہ“ یا اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اُس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیش نظر ہی قائم ہو سکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے ”جرگہ“ کی قدر و قیمت بڑھا دیتا، اور اُس کے مرتبہ کو منزلِ معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد سے بھی ذہانت کا کام سرزد ہو جاتا ہے تو سارا ”جرگہ“ ذلیل اور پوری جماعت ”بے آبرو“ ہو جاتی ہے۔ مشہور مثل ہے: ”ایک مردہ مچھلی تمام تالاب کو گندہ کر دیتی ہے۔“

حاصلِ کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت کی اصل قدر و قیمت خود اُس کے افراد کے اعمال کی ”پونجی“ ہے جو ان سے صادر ہوتے رہتے ہیں۔

ان تمام اجتماعی علاقوں میں ”امت یا قوم“ ایک بڑا علاقہ ہے اور یہ ایسا ”جسم عضوی“ ہے کہ اکثر ”زبان“ یا ”دین“ ان دو اعتباروں سے اس میں وحدت کا علاقہ پیدا ہوتا ہے اور اس لحاظ سے ان پر ایک ہی قانون نافذ ہوتا ہے، اور اُس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔

مثلاً ”مصری قوم“، یہاں اعتدال کے ساتھ ”نیل“ بہتا ہے اور تمام مصری اس سے

فائدہ اٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ ردی کی بہترین کاشت ہوتی ہے اور وہ اچھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے اور کاشتکاروں کو اس سے اچھی ناہیت حاصل ہے اسلئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ "مال" فروخت کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل کرنے میں، کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور باہمی لین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، پھر "زمیندار" اپنے لگان پر قبضہ کرنے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے ہیں اور ان سے معمار، بڑھتی وغیرہ، اور پھر ان سے دوسرے پیشہ ور اور کاروباری آدمی فائدہ اٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افسر و ملک کو خوشحال رکھتا ہے۔

اور قوم کے فوائد و نقصان میں مشترک ہونے کی سب سے بہتر مثال "جغرافیائی" شمال ہے۔ مثلاً یہ کہ "خبر ان السوان" جو مصری حدود میں ایک "مقام" ہے وہ اہل مصر کی "فلاح" میں بہت زیادہ اثر انداز ہے اہل مصر کو جس قدر پانی کی ضرورت ہوتی ہے یہیں سے حسب حاجت تمام اطراف و اکناف کو پانی ملتا ہے، اب اگر یہ منہدم ہو جائے اور کام نہ دے تو تمام مصری علاقہ کو سخت نقصان پہنچ جائے۔

اسی طرح بڑے مدارس، کالج و یونیورسٹی، جو قاہرہ میں قائم ہیں وہ فقط قاہرہ کے فائدہ ہی کے لئے نہیں قائم کئے گئے، بلکہ تمام مصری قوم کے نفع کے لئے ہیں اور ان میں تمام مصر کے بچے تعلیم پانے آتے ہیں۔

تم اس سلسلہ میں "مزدوروں" کی مجالس ہی کو دیکھو، مثلاً ریلوے ملازم یونین۔ مل مزدور یونین وغیرہ۔

کہ یہ جب کسی بات پر ”ہڑتال“ کر دیتے ہیں تو اُس وقت کتنے کام محفل ہو جاتے اور کس قدر مخلوق نقصان میں پڑ جاتی ہے؟

اس گزشتہ مثال میں یہ بھی کہہ دینا بے جا نہ ہو گا کہ اُمت یا قوم کو اپنے افسردہ کی بہت بڑی تہاد سے اُس وقت سخت سے سخت نقصان بھی پہنچ جاتا ہے جب کہ وہ فضول کاموں میں مشغول رہتے، گندہ و بودار کو چہ و گلی میں آباد ہوتے ہیں جہاں نہ صاف ہو کا گذر ہے اور نہ سورج کی شعاعیں اُس کی خراب فضا کو صاف کرتی ہیں اور اس بنا پر اُن کی تندرستیاں خراب اور عمریں کم ہو جاتی ہیں اور بیچارگی، اور ناکردگی اُن پر اس طرح چھا جاتی ہے کہ وہ اپنے کاموں کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتے، اور اُن میں کا اکثر حصہ قوم کے لئے ”بار“ ہو جاتا ہے۔۔

در اصل اُن کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک مریض اور عاجز عضو، زندہ جسم میں خرابی پیدا کر دیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، مجوسی یا جاہل زیادہ ہوں اُس قوم کے ”قومی جسم“ کو ہرگز ہرگز صحیح اور تندرست نہیں کہا جاسکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار رہے کیونکہ جس طرح جسم کا ہر عضو اُس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہو، قوم اور اُمت کا جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے مال اور اُسکی کی جدوجہد سے اس لئے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ کل اُن کے علم و عمل سے اُن کی قوم فائدہ اٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدرسین، تاجر، کاشتکار، بڑھئی، وغیرہ سب قوم کے اجزا ہیں جو اُس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد قوم کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا اُستاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاقی صالح کی روح پھونک دیتا، اور اُنکو



نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور پھر اُن کی تقلید دوسرے کرتے ہیں۔  
 اسی طرح منصف حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے  
 بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحبِ حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی دادِ سی کو ضرور  
 پہنچے گا، اور مجرم، مجرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جرم پر جرأت کرنے سے باز رہے گا، اور  
 ہر ایک کاروباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کرے گا کہ اُس کو اس کی  
 محنت کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اُس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اُسکی  
 جانب سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح بُرے اُستاد اور زُراشی حاکم، کے معاملہ کو دیکھئے۔ غرض،  
 انسان، کسی طرح اثر سے خالی نہیں ہے خواہ ہماری آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں۔ تم ایک بال  
 کے سایہ کو نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اُسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے  
 دیکھو تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

اور یہ ”اثر“ انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے  
 مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا ”پیمانہ“ اُس کے افراد کے مجموعہ اعمال کے اعتبار سے ہی  
 بنتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ آخر میں تو علماء کی بحث و فکر ترقی و کمال کے اُس درجہ معراج تک  
 پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی دوستِ نظر نے ”اخوتِ عام“ کے نظریہ کو ضروری قرار  
 دے دیا ہے۔ یعنی اُن کے نزدیک ”تمام عالمِ انسانی“ جنس، رنگ و روپ، بول چال،  
 اور مذہب کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جسمِ عضوی ”انسانیت“ کے افراد و اعضاء ہیں  
 اسی لئے ہر ایک قوم، دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے، اور صنعت و حرفت، تجارت

معارف و علوم و اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

اب خود غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ نے ”فلاح و بہبود کے مختلف اسباب“ کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرمادئے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو ”کانوں“ کے لئے دوسرے حصہ کو۔ اسی طرح ایک معاون کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسروں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی بہتات کا مالک ہے تو معاون سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دست نگر بہر حال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطہ سے فائدہ اٹھاتے بھی ہیں اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔

ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناس للناس من بدو وحاضرہ بعض لبعض وان لم يشعروا

شہری ہو یا دیہاتی ”انسان“ انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی خبر بھی نہ ہو

مگر ہر ایک دوسرے کا خدمتگزار ہے

جنگ عمومی میں کس ذہن دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار ہو یا برسرِ پیکار، سخت دشواری و تنگی میں اس لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری قوم کے یہاں کی خبروں کی احتیاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد و برآمد آسانی کے ساتھ ناممکن ہو گئی تھی۔

اسی حقیقت نے کہ ”جنسِ بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اُس کا عضو“، جنگ کے نظریہ پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ ”جنگ“ کامیاب حربہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر جسم کے ایک عضو کو معمول بنا کر دوسرے عضو کی نشوونما کرنا چاہیں تو ہمارا یہ عمل نامکمل ثابت ہو گا۔ اسی طرح جنسِ بشری کے اس ”جسم“ کے ایک عضو کو ترقی

دینے کے لئے دوسرے عضو کو تباہ کرنا غلط طریق عمل ہے۔

علماء کی یہ جماعت ہر وقت اس آرزو میں لگی رہتی ہے کہ اقوام کے درمیان سے مخالفانہ اور محاربانہ جذبہ جاتا رہے تاکہ جنگ کے امکانات باقی ہی نہ رہیں، اور اس کیلئے انھوں نے ایک ”مجلس“ کی طرح ڈالی ہے جو قوموں کے درمیان اسی طرح ”باہمی تضایا“ کو فیصلہ کرے جس طرح ”محکمے“ افراد کے تضایا کو فیصلہ کیا کرتے ہیں، یہی وہ مجلس ہے جو ”مجلسِ اقوام“ کے نام سے موسوم ہے۔

ان اہل نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف ان کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے، جس طرح ایک کنبہ کے افراد میں مرد و عورت اور تندرست و نرم، ہونا ان کی ”یکسانی“ اور ان کے ”جسم واحد“ ہونے کے منافی نہیں ہے۔

لے مذہبی جانب داری و الگ ہو کر تاریخِ اسی کے صفحات شاہد ہیں کہ ”اخوتِ عام“ کا جو نظریہ آج جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا مرہون منت بتایا جاتا ہے وہ ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلاب آفریں پیغام ”اسلام“ کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائلِ قرآنی و حدیثی) کا علمی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جا چکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو جغرافیائی، لسانی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

(بنا) لا یزید فیہ من بعد

الناس کلہم سوا سنیۃ (الحدیث) تمام انسان عام انسانی حقوق میں برابر ہیں۔

لا یرحمہ اللہ من لا یرحمہ الناس جو انسانوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ نہیں کرتا،

(بخاری) اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا۔

ہاں ہمہ یہ اربابِ نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ تمام انسان بہتر لہ جسم

(بقیہ ماثیہ صفحہ ۲۲۲) اُس نے قومیت و ملتیت کے ان ضد وخال کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے، نظریہ قومیت سے موسوم ہے اس لئے کہ یہ عام خدمت و انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، اور استحصال منافع اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جھل کی طرح ڈالتا ہے۔

اسی لئے اُس کے ”عالمگیر برادری“ کے نظریہ کا اسلوب دعوت اور طریق پیغام اس جدید نظریہ ”اخوت عام“ سے جدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لئے اعتقاد اور نظامِ عمل کا ایک مکمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیا انسانی کو ایک سلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گویا تمام عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈال کر بغض و حسد، بد علی و بد کرداری جیسے اجتماعی امراض کا قلع قمع کرتا ہے اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ ”عالمگیر اخوت“ کے پیغام کے لئے ”مکارمِ اخلاق“ اور روشن دلائل ”بہترین اسلحہ ہیں، اور یہ کہ ”مادی جہل و پیکار“ سے یہ مقصد عظیم حاصل نہیں ہو سکتا تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغام حق کے لئے جب فتنہ پر فتنہ پردازیاں کر کے سیر راہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح اُن کے افہام و تفہیم میں پیکار اور کنڈا بت ہوں تو جس طرح جذام زدہ عضو کو تراش کر جیم انسانی کے باقی اعضاء کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح ”وحدتِ اجتماعی کے جسم“ کے اس فاسد عضو کو ”جہاد“ کے ذریعہ کاٹ ڈالنا واجب ہے۔

وَقَاتِلُوا فِيْ هُمْ      اور اللہ کی اُن سے      رہو تا آنکہ فتنہ و فساد

حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ يَكُوْنَ      کی جڑ کٹ جائے اور دین سب کا سب اللہ کے

الدِّیْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ      واسطے ہی رہ جائے یعنی اغراض بے جا کی

(افعال)      فتنہ سامانی اُس کے درمیان مائل نہ ہو سکے،

اور جب یہ صورتِ حال باقی نہ رہے تو پھر ”امن و آشتی“ ہی اصل مقصد ہے (بقیہ ماثیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۲۲ پر)

واحد ہیں پھر قوموں کو وطنیت، اور قومیت کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک ”اقوام“ اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی، اُس وقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فنا کر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کو دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اول تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لئے اس جذبہ ”وطنیت و قومیت“ کو ختم کر دیں

لوگوں نے اس ”اخوتِ عام“ کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اُس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط، اور باہمی منافع بہت مضبوط ہو گئے، اقوامِ عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہو گیا، اور سمندروں میں جہاز کی آمد و رفت قائم ہو گئی، اور خشکی و تری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہو گیا، اور انسانی مصالح کے پیش نظر بہت سے معاہدے مرتب ہو گئے، مثلاً ڈاک، ٹیلیگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہو گیا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۳، اُس کی تعلیم میں یہ سب سے بڑا گناہ ہے کہ ذاتی مفاد، استحصال بالجبر، اور جوع الارض کی خاطر خالکمانہ اقتدار کی خاطر ایک قوم، دوسری قوم کو اپنا ”ذوق“ اور ”نصیب“ سمجھے۔ رہا یورپ کے جدید نظریہ ”اخوتِ عام“ کی تعلیم کے لئے۔ مجلسِ اقوام کا قیام تو اہل نظر کی نظر میں چند جابرانہ طاقتوں نے مفاد ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کیلئے اس کو قائم کیا ہے، اور یہی اُس کی علیٰ زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہدِ عدل ہیں۔

لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے کہ ان معاملات کی بنیاد فلسفہ اخوتِ عام پر قائم ہے بلکہ اس کی تہ میں مرثاتی جذبہ ضرورت و حاجت کام کر رہا ہے۔



اور اس کی مزید دلیل کے لئے وہ امور بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جو آجکل ہم اقوام کے درمیان زیر بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیالوں، میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک نام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ آئسٹراکیوں کی انجمن "وغیرہ وغیرہ۔"

جماعتوں "اور افراد" کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضاء جسم کی سی نسبت) اُس کا حال آپ گزشتہ اوراق میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماء عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلت و خلقت سے "مدنی الطبع" ہے یا اس کا اٹھارہ ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا جو اس طرح جماعتی زندگی اختیار کر لی ہو۔ ایک جماعت کا خیال ہو کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل محیثت رکھتا ہے وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جدوجہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچتے اور دیکھتے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی و شخصی زندگی سے اتر کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچانے، اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اٹھا سکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہو

اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دو آدمی میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقعہ نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی بنا پر ہے کہ انسان قدیم سے ”مدنی الطبع“ اور ”جماعتی زندگی کا خوگر“ ہے۔ اور ہر ایک فرد انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی۔

نیز ”فرد“ اپنی برمتعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم و خلق میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام علاقے حذف کر دئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ بلکہ اُس کا جسم، عقل، اور خلق جیسے اہم عطیات بھی ”خالق کائنات نے“ اُس کو جماعتی علاقے کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔

اور یقیناً ”ابن طفیل“ نے اپنے رسالہ ”دحی بن قیطان“ میں بہت سخت غلطی کی ہے

لے ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہو سلاطین میں وفات پائی۔ اُس نے ”دحی بن قیطان“ کا ایک قصہ لکھا جو اور قصہ کا ہیرو ”دحی“ کو بنایا ہے ”دحی“ ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا، اور کسی دوسرے جزیرہ سے بھی اُس کا تعلق نہ تھا، اُس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدا کیں اور بسیط مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتیٰ کہ وہ ”اللہ تعالیٰ“ کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد ”شمریت“ اور ”عقل“ کے درمیان مطابقت دینا ہے اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۹۱ء میں یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اُسی کے قدم اقدم انگریزی مصنف ”ولفیو“ نے ایک فرضی قصہ تصنیف کیا، اور اپنی کتاب کا ہیرو ”رائن کر دوسو“ کو بنایا۔ راین کا جاز ایک جزیرہ میں جا کر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے پہنے لگا، اور پھر اُس نے اپنی عقل کے زور سے بہت سے امور کو حاصل کیا۔

جو یہ بیان کیا کہ۔

”جی نے ————— فکر و غور کے ذریعہ ————— کائنات کے بھید خود بخود معلوم

کئے اور الٰہیات کے باریک مائل کو بذات خود حل کر لیا۔

ابن طفیل نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ ”مسائل“ بغیر سیکھے نہیں آسکتے اور تسلیم و تعلم ”اجتماعی زندگی“ کے بغیر ناممکن ہے۔ بعینہ اسی غلطی میں ”دولیفو“ اپنی کتاب روشن کردہ میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بیجان ہو جاتا ہے ”مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت سے جدا ہو جانا“ اسی طرح انسان جب اپنی ”جماعت و اجتماعیت“ سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اُس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض، اور عادات، کی ”جماعتی زندگی کے بغیر کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔

بنابرین ”سچائی کا خیر ہونا اور جھوٹ کا شر ہونا اُس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا جب تک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ نہ ہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی خیر، ”خیر“ نہیں اور کوئی شر، ”شر“ نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے ہم کام لیں تو ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان ”جماعتی زندگی“ سے الگ رہنا بھی چاہو تو یہ اس کے اسکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ اس کا قصد کرے تو ”موت و زندگی“ کے لئے جو امداد اُس کو جماعتی زندگی سے حاصل ہو سکتی تھی اُس سے وہ قطعاً محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی تفصیلات کیلئے یہ مختصر مگر شافی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علاق کی تفصیل کی ذمہ دار، لہذا افراد کیلئے از بس ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سعی میں تابہ مقدمہ نگاہ رہیں اور اُس کے احساناتِ نعم البدل دینے کیلئے ہمہ تن سرگرم عمل بنیں

## قانون اور راستے عامہ

”جماعت“ پر قانون اور راستے عامہ، بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشاتِ نفس کو جراتِ بیجا کرنے سے باز رکھتے ہیں، اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر ”جماعتی ذمہ داریوں“ کے محافظِ ثبات ہوں، لوگ اول ان دونوں کی موافقت، سزا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر یہی خوف آہستہ آہستہ ”عادت“ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر ”عادت“ کے بعد وہ عمل کو اس شور کے ساتھ کرنے لگتے ہیں کہ یہ ”خیر“ ہے۔ اور انسان کا حقیقی مصلح نظر تو اس سے بھی آگے ہے قانون اور راستے عامہ کا جو ”اثر“ جماعت پر پڑتا ہے ہم اُس کو جِدُّا جِدِّا بیان کر دینا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ سلسلہ زیادہ صاف اور واضح ہو جائے۔

قانون | جماعت کے لئے ”قوانین“ اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ یہ جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں اور ان کے نفاذ کے لئے موافقت و مساعدت کریں یہ قوانین، اپنے ادا و نواہی کو لوگوں کی رضا و عدمِ تضاد دونوں حالتوں میں نافذ کرتے ہیں۔

البتہ ان قوانین کی حیثیت اُس وقت بہت کم رہ جاتی ہے جبکہ وہ وحشی اقوام کے لئے وضع کئے گئے ہوں کیونکہ وہ قوانین کا احترام کرنے یا اُن سے مرعوب ہونے کے عادی نہیں ہوتے۔ اسی طرح وہ اس وقت بھی بے اثر ہو جاتے ہیں جبکہ وہ ایسی قوم کے لئے بنائے گئے ہوں جو اپنے اخلاقی ترقی اور حکیمانہ زندگی کے اُس درجہ کو پہنچ گئی ہو جہاں اُن کے لئے کسی دنیوی قانون کی حاجت ہی باقی نہ رہے مگر ابھی تک کوئی قوم

اس رتبہ عالی کو نہیں پہنچی۔

اور جبکہ قوانین وضعی، لوگوں کے حالات کے تابع ہیں، اور ان کے مظاہر میں سے ایک منظر۔ تو اگر آج ان میں کوئی ایسی نئی کیفیت پیدا ہو جائے جو قانونِ جدید کی مقتضی ہو تو ضروری ہو گا کہ اُس کے لئے فوراً قانون وضع کیا جائے، یا اگر ایسی حالت رونما ہو جس کی وجہ سے سابق حالات میں تغیر پیدا ہو جائے تو لازمی ہے کہ گذشتہ قوانین میں اُس کے مطابق تبدیلی کر دی جائے۔

مثلاً، اس زمانہ میں موٹر بے چلنے والے جہاز، تیار ہو گئے ہیں، ان کا وجود چونکہ اگلے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے ان سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا، اور ساتھ ہی ان کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہو گئے۔ لہذا حاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی رو سے ”جہازوں کا رجسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ اور کو ضروری قرار دیا جائے۔

اسی طرح بجلی اور بجاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیئے ہیں اور ان کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج اونٹوں کی جگہ ”ریل“ نے، آبی اور ہوائی چکیوں کی جگہ ”انجن چکیوں“ نے لے لی، اور ٹیلیفون، ٹیلیگراف وغیرہ ایجاد ہو گئے، ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا، حتیٰ کہ بہت سی وجوہ سے زمانہ سابق اور زمانہ حال کے معاملات میں عظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، لہذا اس کے نتیجہ میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کئے گئے



بلکہ بسا اوقات فقط لوگوں کے افکار و خیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آ جاتی ہے

مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گزرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں۔ لہذا والدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔

پھر ان کے افکار و خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انہوں نے تعلیم کے رواج عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور ان کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ مسئلہ تعلیم ”جماعتی مسئلہ“ ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اس بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم ”جبری“ اور ”مفت“ کر دی گئی۔

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور نئے آئین کے متعلق تھیں لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہدہ ہے۔ آئے دن یہ ہوتا رہا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفعات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیلی ہو کر دوسری دفعات ان کی جگہ لے لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بائی لاز (مانوسی قوانین) اور ”ایمیننٹ“ (تریمات) اسی تبدیلی کی رہین منت ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعویٰ کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین درحقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کرے جو مختلف

لہ یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربانی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کر چکی ہے طلب علم فضیلت علی کل مسلم و مسلمہ۔ ہر ایک ایماندار مرد و عورت پر علم سیکھنا فرض ہے۔

زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر تبدیل ہوں۔

**قانون اور آزادی** | سطحی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین ”شخصی آزادی“ کو مقید کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کر گیا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلب آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ”قانون“ آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی بوجہ قانونی پابندیوں سے آزاد ہے سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اُس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اٹھانی پڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اُس کے قوی ہر وقت آمادہ ہوتے ہیں کہ اُس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس قانون اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی مائد کرتا اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اُس پر لازم کرتا ہے، اور عدم امتثال کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور اُن پر بھی اسی طرح فی الجملہ تنگی لاتا، پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے

لے یہ حیثیت تو صرف قانونِ الہی (قرآن عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر تبدیل اور ابدی ہے، اور اس کے باوجود زمانہ کی نئی نئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علما و عظماءِ الہی کو مجاز بناتا ہے۔ (مولف)

اندر مقید تو ہیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اُس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اُس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اُس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کر اُس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنانا ضروری سمجھتی ہے تاکہ ان کے حالات کی تنظیم، اور اُن کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی عملی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے جو قانون کی پابندی میں اُس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً، "قانون تعمیرات" حدود کارپوریشن کے اُس باشندہ پر عائد اور نافذ ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر "کارپوریشن" سے اجازت حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرائے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شارع عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم و انتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض و مصالح کے لئے چلنا پھرنا دشوار ہو جاتا، مگر جب یہ قانون وضع ہو گیا تو اگرچہ اُس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کر دی اور ایک گونہ آزادی بھی سلب ہو گئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمد و رفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کیساتھ ترقی اور شہری دلکشی اُس محدود پابندی کا بہترین نعم البدل ہے۔

قانون کا احترام | گزشتہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبر و استبداد پر تھا ان کے یہاں واضح قانون یا بادشاہ ہوتا تھا اور یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت، دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا یا عدم رضا کا اُس میں مطلق دخل

نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس ”شورائی اقوام“ میں وضع قانون ایک بانجرجاعت سلیکٹ کمیٹی کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلسِ مابین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہ ان کی رائے کی صحیح صحیح نمائندگی کریں۔

اور جب ارکان اُس کو منظور یا نامنظور کرتے ہیں تو اُس کے معنی یہ ہیں کہ اُس کو قوم نے منظور یا نامنظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو اسے شاری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اُس کی جانب ہو گئی تو وہ قانون منظور ہو جاتا ہے، اس لئے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اُس قانون کے سامنے جھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے ہی اسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعبیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں ان میں سے بہت سے تو رضا و رغبت سے اس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو ان پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام، اور ان سزاؤں کا احاطہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفین قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر ”قانون“ ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضا و رغبت اور اپنے اختیار و ارادہ سے ہو، اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کیلئے لایینی اور سپودہ بننے دیتی ہے، لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم قانون کی ”دعوت“ اور اُس کی ”اطاعت“ کریں اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور ان کے ہاتھ سے گئی ہوئی

آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کیلئے بہت زیادہ نقصان، اور خطرہ ہے،

بہت سے انسان، جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے

دل میں قانون کی مخالفت، اور اُس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں اور

یہ روزمرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو ریلوے

کے محمول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امر

حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محمول کی

یہ معین مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے اور

ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محمول کے بار کو برداشت کریں

یا یوں کہتے ہیں، کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ لگرائی کریں کہ معین تعداد سے زیادہ

کون سامان لئے جا رہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے

ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محمول سے زیادہ سامان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ ”پیسہ“ کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس

”تھوڑے“ میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ

کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے یہ تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی

”حمایت“ فرض ہے، اور جب اس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اُس نے

عہد و پیمان دیدیا کہ قومی حکومت کے قوانین، کا نفاذ اُس پر واجب اور ضروری ہے۔

اور اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے، اور



جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو ”شہری قانون شکنی“ کا موقع دیتا اور تیسرے کو ”تعزیری قوانین“ کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ آدمی اُس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دینا ہے، اور اس کو جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پرسب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے ”کہ ریلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میٹروپولیٹن لگنڈولے مال کو دیکھیں میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے“ اس لئے کہ ہر شخص ایسے آدمی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ پچا کر کچھ کھانا اپنے تھیلے میں چڑا کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتاتا کہ چوری کر رہا ہوں۔

اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالدار کی کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو ہضم کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی ”بہتات“ بھی تو ان ہی رقوم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جو از نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعت قانون پر جو امور آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک ”وسعتِ نظر“ بھی ہے انسان کو فقط اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ

”قانون“ اور ”حکومت“ کس لئے ہیں، دونوں کا کیا فائدہ ہے، اور یہ کہ میری ہی طرح اگر آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے۔ بلاشبہ اُس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہیے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اُس کے لئے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اُس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اُس کی نگاہ میں قوم کے نقصان اور تباہی کا باعث ہے، اور اس کا تبدیل کرنا ضروری ہے تو اُس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو ان میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

”مثلاً، آسبلی“ یا ”کونسل“ میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اُس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا، لیکن قانون کی تبدیلی کی جدوجہد کے زمانہ میں یہ اہم ضروری ہے کہ اُس کا احترام، اور اُس کی اطاعت کی جاتی رہے، اس سلسلہ کی بہترین مثال ”جون ہمدن“ کا واقعہ ہے۔ جو شارل اول کے سلسلہ کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا۔

شارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اُس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر پبلک ٹریسٹس لگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر ارکان پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ

بادشاہ ان معاملات میں ہرگز آزاد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے۔  
جب ٹیکس وصول کرنے والے ”ہمبدن“ کے پاس پہنچے اور حسب قانون ٹیکس  
کا مطالبہ کیا تو اُس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹیکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ  
”غیر قانونی“ ہے۔

آخر معاملہ ختم عدالت تک پہنچا، اور بارہ جج اس قضیہ کے فیصلہ کے لئے مقرر ہوئے  
ان میں سے آٹھ نے ”بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت ہمبدن کی موافقت کی۔ لہذا  
ہمبدن نے قانون کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور ٹیکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ  
اب اس کی حیثیت ”قانونی“ ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اُسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ  
ہے اس لئے اُس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب ”ہمبدن“ نے یہ دیکھا کہ ”بادشاہ“ اور اُس کے ”مددگار“ قانون کے  
باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اُس نے رائے عامہ کو اپنے  
موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اُس کو تبدیل کرانے کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش  
میں وہ ۱۶۴۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حص میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا مخالفت  
اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم  
ہو رہا ہو۔

مثلاً ایک سپاہی کسی ایسے ”چور“ کی گرفتاری پر تعین کیا گیا جس نے اس سپاہی  
کے ساتھ حسن سلوک کیا تھا، وہ اس تردد میں پڑ جاتا ہے کہ میں کیوں نہ اس کی بھلائی کا

بدلہ دوں اور اس کو گرفتار نہ کروں؟

مگر کافی غور کے بعد ہم کو یہی فتویٰ دینا پڑیگا کہ اُس کو گرفتار کرنا چاہئے اس لئے کہ وہ خود نہ واضح قوانین ہے اور نہ اُس کا شارح، اُس کی ڈیوٹی تو صرف قانون کے حکم کی تعمیل کرنا ہے اور بس۔

اور یہ کہ اگرچہ صاحبِ مروت ہو تو اُس کو دوسرے کا مال لوٹ لینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اس لئے بہر حال اُس کو گرفتار کرنا چاہئے

نیز جب سپاہی نے یہ ملازمت اختیار کی تھی تو یہ عہد کیا تھا کہ وہ قانونی احکام کی تعمیل کرے گا، اور جماعتی بھلائی میں سعی کرے گا، تو اب وہ چور کو اپنی ذاتی غرض کے لئے گرفتار نہیں کر رہا ہے بلکہ اجتماعی فلاح کے لئے ایسا کرتا ہے لہذا چور کا حسن سلوک اُس کے اس فرض کے لئے ہرگز مانع نہیں ہونا چاہیے۔

اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات ”قانون“ امراض میں مبتلا اشخاص کے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات ہم پہنچا ملے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرض تندرستوں میں بھی وبائی شکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر بسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے مگر وسعتِ نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے۔<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> فلسفی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موقع پر ایک حد فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مودت، اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچاتا ہو یا مٹاتا ہو۔ مثلاً وبائی امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ نام جذبہ پیدا کر دے کہ مریضوں کی عیادت (بقیہ حاشیہ ط ۲۳۹ پر)

چنانچہ ابھی ایک مثال سامنے آچکی ہے اسی پر اور مثالوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۸) پیاروں کی تیار داری، مردوں کی تجنیز و تکفین، اداگی نماز جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قطعی منقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج و الم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا حالانکہ اسلام کی نظر میں حکومت کے اقصیٰ نظم کے باوجود ان معاملات میں اولاد کا والدین پر اور والدین کا اولاد پر اور درجہ بدرجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پردیسیوں، مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے حقوق کے اعتبار سے ایک دوسرے پر یہ حق ہے کہ عصاب و آلام میں یکدوسرے کی مددگار بنیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارہ میں اقصیٰ طبی تدابیر کا استعمال اس لئے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت ضروری ہے مگر جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب جان کی قربانی تک کر دینا ”اخلاقی برتری“ کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا ایثار ”بلندی اخلاق“ کا بہترین نمونہ ہے

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائیگی میں اس کا یقین رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو چھٹ جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت سے بغیر مرض ہی ان کے مرجانے کا خوف ہے تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام اقصیٰ طبی تدابیر کے ساتھ اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت کے ان حقوق کی ادائیگی کا سلسلہ دوسروں کے ذریعہ جاری رہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے

فَرِّ مِنَ الْمَجْذُومِ فَارًا ۖ بَدَانِیْ سَاسَ طَرَحٍ وَدُرَّ رَہِ طَرَحٍ خَیْرٌ

من الکاسد (دزدی) سے بھاگتا ہے (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو ص ۲۴۰ پر)



بہر حال ان جیسی مثالوں میں ہمارا فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوں اور اپنے جذبات و رجحانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیں کہ وہ ہم پر مسلط ہو جائیں اور ہم کو مجبور و مغلوب کر لیں۔

راتے عامہ | انسان کو اکثر رائے عامہ، اعتقاد عام، اور عرف عام میں دھوکا ہو جاتا ہے اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس کو صاف کر دیں۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی اشاعت ہو، اور عام طریقہ سے افراد قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تدریس کے اس کو اختیار کر لیں اور یہ کہیں

قَالُوا اَنَا وَجَدْنَا اَبَاءَنَا عَلٰی  
اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلٰی اَثَارِھِمْ  
مقتدون  
نقش قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو "اعتقاد عام" کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی قوم کسی کام کی ایسی عادی ہو گئی ہو کہ اُس کے افراد بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اس کا نام "عرف عام" ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۹) حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجرم کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا ہے۔ پس پہلا طرز زندگی "عزیمت" کہلائیگا اور دوسرا "رخصت"۔ اس لئے اس قانون رخصت کو دسمت نظر کرنا غلط ہے۔

لہذا ایسا قانون پہلی فرصت میں تبدیل کر دینے کے قابل ہو جو احتیاطی تدابیر کے سلسلہ میں ایسے احکام بھی نافذ کرتا ہو جن سے محبت و شفقت، اور اخوت مذہبی، بلکہ اخوت انسانی تک مفقود ہو جائے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ درپیش ہو، اور اُس کے افراد اُس کی تحقیق و جستجو کریں، اُس کو آزمائیں۔ اور اُس کو پرکھیں، اور پھر اُس کے بارہ میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کو رائے عامہ کہلاتا ہے۔

لہذا اُس وقت تک کسی شے کو رائے عامہ نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کی ابتداء شک و شبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ وہ جابج اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اُس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی ”جابج“ اور پھر اُس پر حکم کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہونگے بلکہ سب کو ان ہر دو امور کی نوبت بھی نہ آئیگی تاہم رائے عامہ اس بات کی ضرورت طالب ہے کہ کسی دعویٰ کو بھی قضیہ مسلمہ کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اول اُس کو شک و شبہ کی گمانی سے دوچار ہونا چاہئے اور پھر مقول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جائے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ ہنچکر اُن کی منزل تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

بہر حال رائے عامہ کی بنیاد بحث و مباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جانچتے اور پھر یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار۔ اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح انکار و آراء میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے اور افراد و اشخاص یا چھوٹی سے چھوٹی جماعت کوئی بھی اس بحث میں حصہ لینے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ اور

آخر کار قوم (اس کے متعلق) کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے۔ اسی کا نام ”رائے عامہ“ ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بجگنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا، اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود دریاہیں کھل جاتی ہیں۔

اور کسی قوم میں ”رائے عامہ“ اُسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تنقیح کی قدرت، اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

”رائے عامہ“ پیدا کرنے کے لئے اخبار و رسائل، اور تقریر و تحریر مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حبِ مرضی لکھنے کی، اور مقررین کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی چیز اجتماعی مجالس، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد ”رائے عامہ“ پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اڈیٹر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جائیدادیں ضبط کرا دیں گے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں ”رائے عامہ“ بہت کم، اور نہایت مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔

”رائے عامہ کی قوت“ امتدین قوموں میں ”رائے عامہ“ کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی دوسری شے کو حاصل نہیں ہے، اُس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں جہاں ”رائے عامہ“ کی نمایندگی کی جاتی ہو، اور وزارت کے شکست و ریخت اور نصب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملہ میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اُس کو اہمیت دیتا ہے۔  
جب لوگ اُس کی تعریفیں کرتے، اور اُس کے ساتھ حسنِ اعتماد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ مستر محسوس کرتا ہے اور اگر اُس کی برائی کرتے یا اُس سے بظن ہوتے ہیں تو دُکھ اور تکلیف پاتا ہے۔

اور اسی وجہ سے عام طور پر ”انسان“ اپنے ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دیتے، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرنے لگتے ہیں، اور اگر کبھی جرأت کرے، اس کی مخالفت کر بیٹھتے ہیں تو پھر تنگی محسوس کرتے، اور کئے پر نادم ہوتے ہیں حتیٰ کہ بے اوقاف اپنی ہمت و شجاعت کھو بیٹھتے ہیں، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہو جاتے ہیں مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقعہ پر رائے عامہ کی اطاعت کرنی چاہئے، اور ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دینا چاہئے خواہ ہم کو یقین ہو کہ وہ سراسر خطا ہے اور غلط ہے، اور کیا ہم کو اس پر تنقید کرنے میں ندامت کا فکر کرنا، یا اُس سے ڈر جانا چاہئے؟

ہم کو یہ معلوم ہے کہ عوام اور متوسط طبقہ کے افراد لڑکیوں کی تعلیم کو بُرا جانتے ہیں تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا کر لینا چاہئے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جاہل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل مخالف ہے اور اُس کی سہی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ ”ضمیر کے مطابق“ اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی پیروی کریں یا رائے عامہ کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کریں گے؟

اس سوال کا ہم تو یہی جواب دینگے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے متعلق تمام وجوہ و اسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث و مباحثہ کرنا چاہئے اور مذاکرہ و تبادلہ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے اگرچہ مضر ہو مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت کی رائے "رائے عامہ" کو اختیار کر لینا چاہئے۔ اس لئے کہ شخص واحد کی مصلحت، کبھی بھی کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا پیمانہ، نہیں بن سکتی۔ اور اگر جماعت کی رائے قوم کیلئے مضر ہے تو اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے قوم کی رائے تبدیل کرانے کی سعی از بس ضروری ہو، اور مختلف کوششوں میں ایک کوشش یہ بھی ہو کہ کھلے طور پر انکی رائے کی مخالفت کی جائے خواہ اس کی بدولت وہ سخت مصائب کا شکار بھی کیوں نہ بن جائے مثلاً اپنی لڑائی کو مفید تعلیم دلائے، اور قوم کی رائے کی کھلے طور پر مخالفت کرے اور دلائل سے اُن کو خاموش اور لاجواب بنائے۔ اس طریقہ سے قوم کے افراد اس کے ساتھ ملتے جاتینگے اور یہ تعداد روز بروز بڑھتی جائیگی حتیٰ کہ قوم کی رائے میں تبدیلی پیدا ہو جائیگی، اور جدید و قدیم رائے کی جگہ اختیار کر لیگی اور اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔ ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ بسا اوقات "انسان" ایک امر حق میں بھی ندامت اٹھاتا ہے، مگر ندامت کا یہ "حکم وقت" غلط اور پُر از خطا ہوتا ہے ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب انسانوں کے درمیان پھنس جائے تو انکی محفل کے شغل شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سے محسوس کرتا ہے مگر یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پینے لگے ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطائے نادم ہوتا اور بغیر ارتکاب جرم کے شرمندگی بردار



کرتا ہو، مثلاً بڑھنے، یا نابینا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں لکنت ہونے یا اتفاق سے اٹا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سُسنے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جانیکے وقت ندامت اٹھائی پڑتی ہے اگرچہ ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ اکثر خطا کاری ہی کی وجہ سے ندامت حاصل ہوتی ہے مثلاً کوئی شراب پیا ہو، ادیکھا جائے یا کسی جھوٹے ٹکٹ کا جھوٹ ثابت کر دیا جائے۔

لیکن کسی جرم وغیرہ کی وجہ سے بھی اگر ندامت طاری ہو تب بھی ہمارے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم بالکل اُس میں غرق ہو کر رہ جائیں، اور اُس کے سامنے سہریاں جھکا دیں، اور اُس کی پاداش کا خوف ہر وقت ہم پر سوار رہنے لگے، جیسا کہ ہمارے لئے یہ ضروری نہیں، جو کہ ہم لوگوں کے خوف، اور اُن کی تنقید کے سامنے پست ہو جائیں۔

اس لئے کہ اگر ہر ”صاحبِ رائے“ مخالفت کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو دراصل اُن بہادروں اور بے جگروں کے ہاتھوں ہوئی ہے جو علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اُس کی پاداش میں ہمہ قسم کے مصائب جھیلے رہے ہیں، الحاصل، آج بھی ”قانون“ اور ”رائے“ عامہ کا لوگوں پر بہت بڑا اثر اور غلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوخ و نفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرنے کا عادی بناتے ہیں۔

پس اگر یہ دونوں ”صالح“ اور ”بہتر“ ہیں تو ان کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے ورنہ تو قوم کے لئے ان کا اثر و رسوخ انتہائی مضرت کا باعث بن جاتا ہے۔

لہٰذا مطلب یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا عزمِ صمیم کر لے۔ اس سے زائد ندامت میں غرق ہو جانے سے ہمت پست ہو جاتی اور ایسی احاطہ کر لیتی ہے جو انسانی ملکات کے لئے سخت مہلک جزوِ مہم ہے۔ ۱۲۔

## هقوق و فرائض

جو شے اسان کے فائدہ کے لئے ہو ”حق“ کہلاتی ہے اور جو اُس کے ذمہ عائد ہو اُس کا نام فرض ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اسلئے ہر ایک ”حق“ ایک بلکہ دو ”فرض“ کا حامل ہوتا ہے۔ پہلا یہ کہ دوسروں پر اس کے اس ”حق“ کا احترام ”فرض“ ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحب حق کا یہ ”فرض“ ہے کہ وہ اپنے اس حق کو امن عام اور جماعتی فلاح کے لئے استعمال کرے۔ اور عموماً یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہی نظر صرف قانونی فرض کو پہچانتی ہے اور آگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی اسلئے کہ ”قانون“ اپنے فرض کے لئے جبر کرتا ہی اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحب حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اُس کے پیچھے سزا موجود ہی، اور عموماً وہ دوسرا فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اُس کے نفاذ کو یا تو وہ صاحب حق پر چھوڑ دیتا ہی یا رائے عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے۔

ہم اس کو ایک مثال میں سمجھانا مناسب سمجھتے ہیں، ایک شخص ایک چیز کا مالک ہے تو لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر کسی قسم کا ظلم نہ کرے نہ شکل چوری ہو یا بصورت خیانت و رشوت، روانہ رکھیں۔ پس اگر وہ نہ مانیں اور ظلم پر آمادہ ہو جائیں تو قانون لے ہم نے اس جگہ ”اکثر“ کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی قانون پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آنا وغیرہ کہ جن میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے جیسا خود کشی کرنے والے کو قانون سزا دیتا ہے۔

مداخلت کرے گا، اور مالک کو یا وہ چیز اور یا اُس کا بدلہ اور عوض دلائے گا۔

اور مالک کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی ملک کو جماعتی مفاد کے پیش نظر کام میں لائے، اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور اُس میں بیجا اور بے محل تصرفات کرنے لگے تو اس میں قازن کوئی مداخلت نہ کرے گا۔ بلکہ یہاں ”اخلاق“ دخل انداز ہوگا۔

پس اگر قانون یہ فتویٰ دے کہ مالک کو اپنی ملک میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو اخلاق یہ حکم صادر کرے گا کہ مالک کو جماعتی فلاح و بہبود سے قطع نظر کر کے ہرگز اپنی ملک میں تصرف جائز نہیں ہے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصلحت کو پیش نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اُس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصالح پر جماعتی مصالح کو تفوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اُس کو عطا ہوئے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر بالکل تنہائی کی زندگی بسر کرنے لگے تو پھر حقوق میں سے اُس کے حق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بہر حال جبکہ یہ ”حقوق“ جماعت کا صدقہ ہیں اور جماعتی فلاح کے ساتھ مقید، تو اس قید کا پورا کرنا اس کے ذمہ از بس ضروری ہے اور اسی کا نام ”فرض“ ہے۔ بہتر یہ ہو کہ اب اجمال و اختصار کیساتھ ہم ضروری اور اہم ”حقوق“ پر بھی کچھ کلام کریں۔

زندگی کا حق | ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے، لیکن انسان کی زندگی چونکہ

۱۔ ید اللہ علی الجماعت (الحديث) اللہ تعالیٰ کی مدد کا ہاتھ جماعت کے سر پر ہے  
 ۲۔ یہ حقوق ”مادۃ“ طبعی حقوق کہلاتے ہیں، اور طبعی حقوق سے یہ مراد ہے کہ خالق فطرت نے انسان کی فطرت، کو یہ حقوق بخشے ہیں، نہ کہ قانون دہنی نے۔ (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۸ پر)

”اجتماعی“ زندگی ہے، اور جو حقوق اس کے لئے ہیں وہ ”جماعت“ ہی سے استفادہ کئے گئے ہیں تو انصاف یہ ہے کہ اگر حالات کا تقاضہ ہو تو فرد کو اپنی زندگی، جماعتی زندگی کی خطا کی خاطر قربان کر دینی چاہئے۔

مثلاً ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اگر لشکر کشی کرے تو اس وقت ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ جماعتی زندگی کی بقا کے لئے قربان ہو جائے، مگر افراد کو اس قسم کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔

اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام چیزوں سے زیادہ مقدس حق مدد اپنی زندگی کا حق ہے جو کسی چیز کی خاطر قربان نہیں کیا جاسکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر تمدن اقوام پھر بھی اس سے نا آشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو مار کے خوف سے ”زندہ درگور“ کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔

اور بعض قوموں میں ”کافی تمدن ہونے کے باوجود“ ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۷) یا یوں سمجھئے کہ وہ حقوق جو انسان کے لئے ”انسان“ ہونے کی حیثیت سے ہیں اور وقت سے پہلے سے ہیں جب بنیادیں خود اختہ قوانین رائج ہوئے، اور وہ حقوق جو شہری قوانین کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو حقوق قانونی کہا جاتا ہے۔ لہذا انسان کی زندگی اور آزادی کا حق فطری حق ہے اور ایک شخص کی ملک کو شے وراثت یا شفعہ کے ذریعہ سے جب دوسرے کی ملکیت میں آجاتی ہے تو یہ قانونی حق کہلاتا ہے۔ لہذا اور خدا کے نام پر قربان ہو جانا تو زندگی کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ (مولف)

مثلاً وہ تو میں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ و پیکار ہی کو ضروری سمجھتی ہیں جیسا کہ یونین کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر قیمت جانتے، اور انکی ترقی اُن کو اس حق کی اصل حقیقت، تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئی ہوتی تو وہ کبھی جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف اُل نہ ہوتے اور زندگی کا یہ حق تمام افراد کے لئے اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُس قوم کی معیشت کے سامان وسیع اور فردوں تر نہ ہوں۔ اسی بنا پر ”حق حیات“ کے ضمن میں ایک ایک اور حق بھی پیدا ہوتا ہے اور وہ اسباب معیشت کے حصول کے لئے جدوجہد کا حق ہے اس لئے علماء سیاست و علماء اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں یعنی یہ غور کریں کہ ”معیشت کے وسائل“ کیا ہیں اور ”جماعت“ کے لئے اُن کی فراوانی کس طرح کی جاسکتی ہے

”زندگی کا حق“ بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مسلوم ہے، اُن میں سے ایک فرض صاحب حق کا ہے وہ یہ کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے بہترین کاموں میں لگائے جو اُس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔ اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں، اور اُس پر دست اندازی نہ کریں،

اور جب کہ یہ ”حق“ تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل یا دوسرے ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہو وہ سب بڑے جرم کا مرتکب ہوتا، اور بہت سخت سزا کا مستحق بنتا ہے بلکہ بااوقات اس کے حق زندگی، کو چھین لینا ہی متقل حق بن جاتا ہے۔

و کلمہ فی القصاص حیوۃ اور تمائے لئے ”قتل کی پاداش میں قتل کے اندر

یا اولی الالباب ہی زندگی بولے صاحب عقل و بصیرت انسان



وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ  
الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ

اور دشمنانِ دین و امن کے ساتھ لڑتے رہو تا آنکہ  
فتنہ و فساد مٹ جائے اور سارا دین خدائے رب جائے

**حق آزادی** | آزادی ایک ایسا پیچیدہ لفظ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے  
اس لئے پہلے اس کی تعین و تحدید مناسب ہے۔

**آزادی مطلق** | انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اسکو پورا  
کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہ ہو سکے، اور جس طرح اُس کی مرضی  
ہو بے روک ٹوک کر گزرے۔ اس کا نام ”آزادی مطلق“ ہے۔

یہ آزادی صرف ”اللہ تعالیٰ“ کا حق ہے۔ کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ  
کی تاثیر کا اثر ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حاوی اور اُس کی  
”تغذیہ“ قید ہے۔ اور اس کے ارادہ و فعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے۔

ان الله يحكم ما يريد      بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ

کرتا ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں بن  
سکتے۔ انسان کے لئے تو ”آزادی متعید“ ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ اس آزادی کی  
تعریف فرانس کے مشہور ”انسانی حقوق کے اعلان“ ۱۷۹۱ء میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے اُن تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث نہ  
اسی کے قریب ہر برٹ اپنسر کا یہ قول ہے۔

ہر ایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی  
آزادی پر دست درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہو وہ یہ کہ تمام انسان ”آزادی“ کے حق میں مساوی ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماءِ اخلاق نے اس طرح اس کی تعریف کی ہے۔

ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقی نفس کا حق حاصل ہے۔ مگر یہ کہ جماعتی ضرورت، یا خود اُس کے اپنے خیالات کی ضرورت، اس مداخلت کی داعی ہو مثلاً بے شعور (معتوہ) کو معاملات میں روک دینا۔

بہر حال یہ ”حق“ مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سامنا کیا جائے، مال و متاع کا سامنا نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غلامی، استبداد، اور خیر جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے۔

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اول اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک قسم کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

حریت اور آزادی کا جن مواقع میں استعمال ہوتا ہے اُن میں سے اہم مواقع یہ ہیں۔

(۱) آزادیِ مطلق۔ جو ”غلامی“ کی ضد ہے۔ یوں کہا کرتے ہیں یہ آزادی اور یہ غلام

(۲) آزادیِ اقوام، اس کا مفہوم اپنی حکومت کا ”استقلال“ اور اجنبی حکومت

کے غلبہ سے ”آزاد“ رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی۔ کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں

دوسروں کے ظلم و تعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہے۔ آزادی

کی قیم رائے کی آزادی، تقریر و تحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔

(۴) سیاسی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہو کہ وہ اپنی ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب و غیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم | آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس نوع کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح میوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے کتاب ہے۔

بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسبِ مشائت تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے، اُن کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ غلام رہیں اور اُن کے آقا اُن کے مصالح کے کفیل ہوں۔

مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قول ہے کہ ”آزادی“ ہر انسان کا ”فطری حق“ ہے یا یوں کہئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی اُس کے لئے خدا کا ”عطیہ“ ہے۔

تمام انسانی دنیا نے ”آزادی“ کو دو وجہ سے فطری حق مان لیا ہے، اور اس حق کو سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اول یہ کہ ”آزادی“ کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضہ ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر ”آزادی“ نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستی و

اصلاح ہرگز نہیں کر سکتا، یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو، بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسان ہی نہیں کہلایا جاسکتا۔

اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی ناز و نعم اور رفائیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مزدور سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ؟ مگر شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس ناز و نعم کی غلامی پر اپنی تکلیف دہ آزادی کو قربان کرنے کے لئے تیار ہو جائے۔

کبھی یہ ”آزادی“ مصیبت و کلفت کی تعلیم گاہ نظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ درس ہے جو ”باوجود این و آن“ انسان کو صحیح انسان بننا سکھاتا ہے۔ اسلام کا نظریہ اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیش قدمی کی اور اُس نے اُن تمام دشیانہ طریقہ ہائے غلامی، اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرزِ عمل کو مٹا کر تمام عالم میں اس جاری رسم کے متعلق آقا و غلام کے باہم مساویانہ طرزِ بود و ماند اور حسن سلوک کی اس طرح تعلیم دی اور مفاسد کی اصلاح کی کہ غلام، آقا کے خاندان کا جزو اور شریکِ زندگی بن گیا، حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسبِ آقا کے نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے۔ اور بہت سے غلاموں نے سلامی کی بجائے آقا کی۔

اسلام نے مسطورہ بالا بیان کردہ ”وجہ“ کو تسلیم کرتے ہوئے غلامی کی صرف ایک صورت کو جائز رکھا ہے وہ یہ کہ جب مسلمانوں کے ساتھ مشرک و کافر نہ رہنا ہوں اور امن و سلامتی کے بجائے فتنہ و فساد اور شرانگیزی کو مایہ خیر بنائیں تو وہ ”باغی“ قرار دے جا کر قید ہو جانے کے بعد ”غلام بناؤ جاسکتے ہیں اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں کسی کافر یا مشرک ہونا اُس کو غلامی کا سزاوار نہیں بناتا کیونکہ اسلام کے نقطہ نظر

سے وہ معاہدہ بھی ہو سکتا ہے اور ذمی بھی، اور وہ متامن بھی بن سکتا ہے اور مسلم بھی بلکہ اسلام کے ساتھ نبرد آزمائی، فتنہ پروری، اور مفسدہ انگیزی، کرنے کی پاداش میں وہ غلامی کی سزا کا مستوجب ہوتا، اور باغی و غدار قرار دیا جاتا ہے۔ تو اس مخصوص صورت میں اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ جبکہ مذہب سے مذہب قوموں، اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقفوں نے سلطنت کے باغیوں کے ساتھ جس دوام (عمر قید) اور سزائے موت کا سلوک جائز رکھا ہے۔ ”یعنی انسان کی جان کو ہلاک کر دینا یا اُس کو انسانیت کے لوازم سے ہمیشہ کے لئے بے بہرہ کر کے قید و بند میں ڈال دینا، حالانکہ اسی کتاب میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ”حق حیات“ اور ”انسانیت کے حقوق“ میں سب انسان برابر ہیں اور یہ اُن کے فطری اور پیدائشی حقوق ہیں جن پر کسی کو بھی دست درازی کا حق نہیں ہے“ تو ہر ایک ذی ہوش اور صاحب عقل اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ کسی شخص کے تمام انسانی حقوق سلب کر لینا یا اُس کو حق حیات تک محروم کر دینا، اس سے بدرجہا مذہم و بجا جانا چاہئے کہ ایک باغی کی آزادی سلب کر کے باقی تمام امور میں اُس کو انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا تو پھر ایسا کیوں ہے کہ اول کو جائز اور قرین انصاف سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کو ظلم اور ناجائز بتایا جاتا ہے۔

اور کیا صرف نام اور تعبیر کے فرق سے کہ یہ ”غلام“ ہے اور یہ ”جس دوام کا قیدی“ یا سزائے موت کا مستحق اور محروم زندگی، ”حقائق تبدیل ہو سکتے ہیں پس مذہم سے مذہم امر کو جائز اور رد رکھنا، اور تعبیری فرق سے ایک مخصوص صورت میں ”غلام“ کے لفظ کو وحشیانہ مظالم میں شمار کرنا کون سا انصاف ہے؟

اور جب کبھی ان ہی حامیان آزادی سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ایک انسان



کو غرقید، یا، حق زندگی سے محروم، کر کے اس کے فطری حقوق کو پامال کرنا کس طرح جائز ہے تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ ”امن عامہ“ اور خطا جماعتِ انسانی، کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے۔ لیکن جب یہی جواب ”اسلام“ کی جانب سے ان ”باغیوں“ کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم پھر وہ کیوں وسعتِ نظر، عدل و انصاف، اور حق کو شش، کی بجائے کوتاہی نظر، ظلم، اور ناحق کو شش بن جاتا ہو اسلام میں اس مخصوص و محدود ”غلامی“ کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و نہ سنت، بلکہ ”امر مباح“ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیم جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالح و جماعتی مصالح کی بنا پر غلام اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جاسکتا ہے بلکہ بعض اوقات ”مصلح امتِ مسلمہ“ کے پیش نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زرِ فدیہ لے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر قناعت کرنا اور سلبِ آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہر حال اسلامی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی ”روح“ یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حقِ آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا باقی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طرزِ عمل دنیا میں جاری رہے تو ان وحشیانہ طرزِ عمل کے ساتھ

نہ رہے جو اسلام سے قبل اور ہندوؤں اور ایران جیسی متمدن اور مذہب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اُس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے اُکرتا قائم کیں، یعنی سلب آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت، اخلاقی کیرکڑ، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے پیروں کو ان کی ”آزادی“ کے لئے قدم قدم پر زنجیر کا وغیرہ جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے اُس کی تصدیق کرا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادی غلام و جاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔ اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کر لیں کہ ”اسلامی حکومت“ اس طرز کو ترک کر کے بیان کردہ دوسرے طریقہ اپنے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کرے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقا اور اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مباح رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام، کروڑوں آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ ان کے مذہبی و سیاسی، بادی و قائم بنے۔ اور مزید برآں یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کے مدار قرار پائے۔

آزادی اقوام | جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح ”جماعت“ یا ”قوم“ کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اٹھائے اور آپ ہی اپنے اوپر حکومت کرے، اور اگر مجبور کن حالات

میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔  
اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ  
ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جزو رہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک ”بنیاد“ پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں، مذہب  
جنس، زبان، رسم و رواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان  
دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بیشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں  
مثلاً انگلستان اور اسٹریلیا،

اور اگر مذکورہ بالا اکل یا بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اس وقت ایک  
کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مضر تر رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے  
لئے آزادی ”ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان  
کا معاملہ۔“

لہذا یہ بات قابل ذکر ہے کہ یورپین اقوام نے موجودہ نقشہ تہذیب و تمدن میں قومیت کا جو رنگ و روغن  
بھرا ہو اُس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا ہو اور زبردست اقوام کی  
ظلماء حاکمیت کے ہاتھوں زیر دست اقوام کی تباہی کی نتیجہ ہو اس کے برعکس اسلام نے اس سلسلہ میں جو اساس  
و بنیاد قائم کی ہو وہ عالمگیر اتحادی ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ اول ملکی، ضعیف  
نسلی، اورسانی اعتبارات انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے کہ اُن کے  
باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و کشمکش پیدا ہو۔ بلکہ اخلاقی برتری کی طور پر شکل  
یہ ہے کہ تمام انسان ”وحدت ملی“ کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادی خیال و فکر کی بنا  
پر اس کا فرد بننا پسند بھی نہ کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو صفحہ ۲۵۸)

اور اگر یہ کہا جائے کہ ”محکومیت“ کے بعد ”استقلال“ سے محکوم قوم کو کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا اتنا بڑا فائدہ ہے جیسا کہ کسی کے سینہ سے پتھر کی سل ہٹالی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کر دی جائے۔ البتہ جب تصرف سے روکے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن بائیں ہمہ اس کے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جوابدہ بننے کے قابل ہو سکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں ”آزاد“ ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک ”انسان“ ہے۔

یہی حال قوموں کا ہے کہ جب ان کو آزادی (استقلال) نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جدوجہد

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۷) اس ”وحدت ملی“ کے ان سیاسی افکار کے ساتھ اشتراک عمل کر لیں، جن میں عدل و انصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف ”ظلم اور فتنہ“ کے انسداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں اخلت جائز نہیں سمجھی گئی۔ بائیں ہمہ جب تک یہ ”اصل مقصد“ حاصل نہ ہو اس وقت تک مسئلہ کی صورت یہی ہونی چاہئے کہ جو کتاب کے صفحات میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی قوم کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسری قوم کو محکوم اور غلام بنا کر اپنی معاشی و سیاسی دست برد کھانسیاں بنائے۔ اور اس طرح خدا کی مخلوق پر عدل کے نام سے ظلم، اور امن کے نام سے تباہی و بربادی کا سامان پیدا کرے۔

کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے۔

جب اُن کو یہ یقین ہو جائیگا کہ اُنکی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کیلئے ہوگا غیروں کے لئے نہیں۔ تو پھر اُن کی جدوجہد بہت زیادہ بڑھ جائے گی۔

یابیوں سمجھئے کہ جب دو قومیں ”حاکم“ اور ”محلوم“، مذکورہ بالا کل یا بعض اعتبارات سے جدا جدا ہوں تو بسا اوقات ان کی مصلحتوں کے درمیان تصادم اور تعارض ضروری ہے اور اکثر ایسا ہوگا کہ ”حاکم“ قوم کے لئے جو چیز مفید ہے وہ ”محلوم“ کے حق میں مضر ہوگی اور کبھی اس کے برعکس پیش آئیگا، تو ”حاکم قوم“ اپنی قوت و غلبہ کے بل پر ”محلوم قوم“ کی مصلحتوں کے خلاف اپنی مصالح کے مطابق امور نافذ کر دیگی، اور محلوم قوم کو بلاشبہ نقصان اٹھانا پڑے گا۔ اور محلوم ہونے کی وجہ سے اُس کو برداشت کرنا پڑے گا۔

مثلاً ”حاکم قوم“ کی مصلحت یہ ہے کہ محلوم قوم ”سے جو آمدنی ہوتی ہے اُس کا صرف (بجٹ) زیادہ سے زیادہ مادی امور کے لئے وقف ہو، پُل بنائے جائیں، نہریں کھودی جائیں، اسلحہ کے کارخانے قائم کئے جائیں وغیرہ اور تعلیمی امور پر بہت کم خرچ ہو، اس لئے کہ محلوم قوم میں جس قدر تعلیم عام ہوگی اُن کی آزادی فکر میں اضافہ ہوتا جائے گا، اپنے حقوق کا احساس بڑھتا جائے گا، اور پھر اُن کو دوسری قوم کے زیر حکومت رہنا ایک بڑی لعنت نظر آنے لگے گا۔

اور مادی امور کی کثرت چونکہ ملک کے مالیہ میں اضافہ کا باعث بنتی ہے اور حاکم قوم کو مالیہ پر پورا تصرف حاصل ہے اس لئے وہ اس ہی کے اضافہ کی خواہشمند رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ کوئی قوم اُس وقت تک اپنی شخصیت کا صحیح احساس نہیں کر سکتی جب تک اُس کو آزادی نصیب نہ ہو جائے، اور کمال پیدا کرنے کے لئے اُس میں اُس وقت تک امنگ



نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے حالات کے رد و بدل میں خود مختار نہ ہو جائے۔  
 آزادی کی اقسام میں شہری آزادی، سیاسی آزادی اور دوسری قسم کی آزادی کے  
 سمجھنے میں پہلا قدم ”قومی آزادی“ کا ہے اگر یہ حاصل ہو جائے تو باقی اقسام اس کے ذریعہ  
 سے خود سمجھ میں آتی چلی جاتی ہیں۔

شہری آزادی | جب تک کوئی قوم شہریت اور مذہبیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اس کا  
 کوئی فرد اس آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام جن کا ہر ایک فرد اپنی  
 جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے، شہری آزادی  
 کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان ”تمدن“ کی طرف بڑھتا ہے تو پھر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل  
 ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف ہے  
 کہ شہری قوانین کے بغیر نہ وہ جیل میں ڈالا جائے گا، نہ حوالات میں رکھا جائیگا، اور نہ دوسری  
 کسی قسم کی سزا کو پہنچے گا، اور یہ کہ ”شہری قانون“ کے خلاف نہ اس پر دست درازی کی جاسکتی ہو  
 اور نہ مال کے لالچ یا کسی حاکم و امیر کے انتقام کی وہ بھینٹ چڑھ سکتا ہے۔

آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۲) رائے کی آزادی۔ یہ ہے کہ انسان کو یہ حق ہو کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی  
 شے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم و تدبیر ”غور و فکر“ اور کسی شے پر صحیح یا غلط  
 لگانے کا حکم، کسی خاص گروہ کی ذراشت نہیں ہے، بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق  
 وہ صحیح یا غلط ہونے کی رائے رکھتا ہے اگر اس کے لئے اس کے پاس دلائل اور براہین  
 موجود ہیں تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں آزاد ہو، اگرچہ اس کی یہ رائے قائدین اور

رہنمایان قوم کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، یہ اس لئے کہ ہر شخص ہر ایک "حق" سے آگاہ نہیں ہے سو اگر ہم لوگوں کو تقریر و تحریر کے ذریعہ افکار و خیالات کے ظاہر کرنے سے روک دیں گے تو اس طرح اُن کی باتوں میں سے اُن کی بعض صحیح رائے اور سچی فکر سے بھی محروم رہ جائیں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس قدر سہل انکاری ضرور اختیار کریں کہ شخص کو اپنے خیال کے ظاہر کرنے کے لئے تقریر و تحریر کی آزادی رہے، اُس کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان باتوں پر خوب رد و قدح کریں اور تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد صحیح و فاسد رائے کو واضح کریں حتیٰ کہ حق غالب جائے اور لوگوں پر "حقیقت" روشن ہو جائے۔

(ب) اجتماع و تقریر کی آزادی۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ انسانوں کو جلسہ اور تقریر کی آزادی حاصل ہو، البتہ اگر اس سے امن عامہ میں خلل پڑتا ہو تو صرف اسی جز پر ممانعت کی ضرب لگائی جائے جو حقیقتاً مضر اور امن عامہ کے خلاف ہو ورنہ امن عامہ کو آڑ بنا کر کسی کو اس حق سے محروم نہ کیا جائے (ج) پریس کی آزادی۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ اخبارات و رسائل یعنی صحافت کی آزادی میسر رہے، اور قانون عام کی پابندیوں کے علاوہ مزید اس پر کوئی اور پابندی عائد نہ کی جائے، اور عام شہری محکموں کی قوت تصرف کے علاوہ کوئی اور قوت و قانون اس پر کارفرمانہ ہو۔ اور "حق صحافت" اس لئے بھی آزاد ہونا چاہئے کہ یہ حکومت اور رعایا کے درمیان بہت بڑا ذریعہ اور وسیلہ ہے، یہ رعایا کو ان کے حقوق و فرائض سکھاتی ہے اور قوم کے رجحانات کی جانب حکومت کو متوجہ، اور نظام حکومت کے نقائص کو ظاہر کرتی ہے، اس میں تمام طبقات کے افکار اور آراء کا خلاصہ ہوتا ہے اور وہ ایک معروضہ "جو جین قوم کی آراء" پیش کی جاتی ہیں اور اس حکومت و رعایا فائدہ اٹھاتے ہیں مگر ساتھ ہی اہل صحافت کا بھی فرض ہے کہ وہ اس کو ذاتی کشمکش اور پست انداز تحریر کا آلہ نہ بنائیں اس لئے کہ یہ دونوں

باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مفرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کیلئے سم قاتل ہیں۔ سیاسی آزادی | اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے اپنی شہری حکومت میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص، یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمران نہ بنے ہوں تو وہ قوم ”سیاسی آزادی“ کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند سمجھی جائیگی جبکہ اس کے افراد خود اپنے سے اس کام کے لئے نمائندے منتخب کر سکیں۔ اور اپنی نمائندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لئے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو ”حریت و آزادی“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمائندے ہی قانون کو بنانے والے، اور قوم کے حالات کو سنوارنے والے ہونگے تو یہ کہا جاسکے گا: کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ و اختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی آزادی کے معنی ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضح قوانین اور ان کے حالات کے کنٹریل، خود ان کے اپنے منتخب نمائندے نہ ہوں تو ان کے اعمال کسی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور و مضطر کہا جائے گا، اور جبر و اضطراب آزادی کی ضد ہیں۔

انیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومت میں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں جیسے کہ ”بادشاہ اور وزراء“ مگر انیسویں صدی میں پھر یہ حق انتخاب عام ہو گیا اور ”اتحادی ملکوں“ میں ہر اس شخص کو جو اہلیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں

میں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے ”سیاسی آزادی“ بہت ہی قریب وسیلہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی ”باگ“ خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے ”استبداد“ سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعہ اسکی صحافت اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہر حال ان تفصیلات سے ”حق آزادی کا مسئلہ“ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کیلئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصدِ عظمیٰ تک رسائی، قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اُس کا انسان ”بنا ہی محال“ ہے۔ لوگوں نے اس ”حق“ کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ ”حق حیات“ کے بھی بعد اس کے سمجھنے کی نوبت آئی، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور اولاد کا زندہ درگور کرنا، متردک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہوا ہے، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک بھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہ بہرہ مند نہیں ہے، اور قومی و جماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مذہب اور تمدن یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہی شخصی غلامی پر تو حریف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔ آج بھی بہت سی محکوم قومیں مسلسل اپنی آزادی ”استقلال“ کے لئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس حقیقت کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قائم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی ”سیاسی آزادی“ اور شہری آزادی

بادجو کہ اقوام کی رفتار ان سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر آج بھی نہیں پائی جاتیں جو ان کا درجہ معراج اور کمال ترقی ہے۔

اور دنیا، اس حق کے حصول کے لئے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انہوں نے صرف کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے۔

اسی لئے ترقی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کے لئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرف کثیر کی توقع نہیں ہو سکتی، اور اسی لئے ان کی نگاہ میں حاصل شدہ کی خطا کے لئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

مسطورہ بالا گذشتہ حقوق کی طرح یہ حق بھی دو فرائض کو متکرم ہے:

ایک فرض جماعتوں اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے، وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور اس کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں۔ مگر یہ کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہرگز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات و کتب کی طباعت و اشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتیں۔ یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور جلسے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی، ان کو قید و بند میں ڈالتی، اور ان پر بغیر جرم لگائے، اور مقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور ان کے قول کے خلاف تقریر نہیں کر سکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں جب تک کہ وہ ان کے اعتقاد و خیال کی ترجمانی کا وعدہ نہ کرے۔



وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کرینگے کہ ”قول“ اور ”مذہب تنقید“ آزاد ہو جائے، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین و اطمینان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس، اور ہر فرد و شخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو، اور دوسروں کی آزادی کا بھی، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور، کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک ”عضو“ ہے، اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہ بھی ہے۔

اور افرادِ قوم میں ”آزادی کے شعور“ اور ”مسئولیت کے شعور“ کا نشوونما، اور اعتدال کے ساتھ ان کا وجود، ترقی یافتہ اقوام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔

اور دوسرا فرض خود صاحبِ حق پر عائد ہے۔ وہ یہ کہ اس عطیہ الہی ”آزادی“ کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُس کو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اٹھائے تو پھر اس کا یہ ”حق“ سلب کر لینے کے قابل ہے۔

ملٹن کا قول ہے۔

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طینت ہونا ضروری ہے  
وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فروخت ہوتی ہے اور نہ بخشی جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے علیٰ جدوجہد، ایثار، قربانی، اور خوبی استعداد کی سخت ضرورت ہے۔

لے حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی آزادی کے غلط استعمال میں عام ہے۔

## حقِ ملکیت

عنقریب ”حقِ ملکیت“ حقِ آزادی کا ایک مکمل جز بن جانے والا ہے اس لئے کہ انسان کی دستِ قدرت سے یہ باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر اپنے آپ کو ترقی کی منزل تک پہنچا سکے۔

اس ”حقِ ملکیت“ کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانوں کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو ان کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور ”حُبِ ذات“ ہر شخص کو یہ توجہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں ”ملک“ کا وجود سامنے آ جاتا ہے۔ ملکِ خاص و ملکِ عام | غور و فکر کے بعد ہم کو ”ملک“ کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ملکِ خاص، مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور ملکِ عام، مثلاً ریلوے، عجائب خانے کتب خانے اور آثارِ قدیمہ کی ملک۔

اور ملکِ خاص اور ملکِ عام، کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ ملکِ خاص کا منشاء تو صرف عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور ان دو امور کے لحاظ سے اس کو ملکِ عام کے مقابلہ میں اتنا زیادہ حاصل ہے۔ ملکِ عام کا منشاء اس شے کو ابتداء، اور عام فائدہ کی رکاوٹ محفوظ رکھنا اور بچانا ہے۔ اور اس کا وجود جماعتی مفاد کے لئے بہت اہم اور ضروری ہے پس جس شے کی ”ملکیت“ کا منشاء خصوصی ضرورت، اور تدبیرِ خاص ہو وہاں ملکِ خاص ”بہتر“ ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکاوٹ، اور شخصی یا جماعتی ابتداء سے تحفظ کی داعی ہو وہاں ملکیتِ عام ”بہتر“ ہے۔ پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے اور جو

چیز کھاتا ہے۔ اور جس مکان میں رہتا ہے ان کے لئے صحیح جگہ یہی ہے کہ وہ اُس انسان کی خاص ملکیت ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں ”مفاد عامہ میں رکاوٹ“ اور ”استبداد“ کا بھی خوف نہیں ہے۔

لیکن عجائب خانے (میوزیم) شفا خانے یا سڑکیں ایسی چیزیں اگر کسی خاص فرد کی ملکیت قرار دیدی جائیں تو ان کے بارہ میں شخص استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضراور نقصان دہ ہوں۔ لہذا اُن کے متعلق ”عمل خیر“ یہی ہے کہ وہ رفاہ عام کے لئے ہوں اور ”ملک عام“ شمار ہوں۔

دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ اُن کے لئے صاف اور مفید بات یہی تھی کہ وہ ”قانون ملک عام“ پر منطبق ہونے کی وجہ سے ملک عام میں داخل کی جائیں۔ لیکن موجودہ زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کر دی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں۔ مثلاً واٹر ورکس کمپنی (آب رسانی کی کمپنی) یا ایکٹرک کمپنی (برق رسانی کی کمپنی) وغیرہ

لہذا اس بات کی رکاوٹ کیلئے کہ کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم و استبداد نہ کرنے پائیں حکومت کو اُن پر ایسی شرائط لگانی چاہئیں کہ جن کی رو سے اُن کی شرح اجرت (ریٹ) متعین ہو جائیں کہ اُس سے زائد لینے کا اُن کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں اُن کے کام کے اوقات کا تعین، اور اُن کی آسائش و تربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔ تو اب غور فرمائیے کہ جن اشیاء کو ہم ”ملک عام“ کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو ”حکومت کی ملک“ کہلاتی ہیں، اس لئے کہ ”حکومت“ قوم کی ”نائب“ ہے لہذا وہ ان ملکیتوں میں جو تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی، اور اُن کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں

قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی ہے۔

چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق ”قوم“ کے درمیان ملکیت عام، اور ملکیت خاص کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملک عام میں داخل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملک خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افراد قوم میں تقسیم ہونا چاہئے تاکہ وہ اُس میں الگ نہ تصرف کریں، اس کی مثال ”زمین کاشت“ ہے۔

اس کے متعلق ”اشتراکین“ کا خیال یہ ہے کہ وہ زمین ”اور اُس کی“ پیداوار جمہور کی ملک ہے، اُس سے نفع اٹھانے میں ہر شخص برابر کا حقدار ہے، اور اس طرح وہ ایسے ملک خاص کو تسلیم نہیں کرتے،

افلاطون نے اپنی کتاب ”جمہوریت“ میں اس کی تائید کی ہے۔ اُس کا خیال یہ ہے کہ حکومت کے لئے مثلِ اعلیٰ یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں ”پونجی“ (آمدنی و ذرائع آمدنی) میں تمام افراد قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حق ملکیت حاصل نہ ہو۔

مگر ارسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ ”بہترین حکومت“ وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی اشیاء میں جدا جدا ملکیت تام رکھتے ہوں، لیکن اس ملکیت کے باوجود افراد قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی ملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے۔

دوسرے حقوق کی طرح ”حق ملکیت“ بھی دو فرض قائم کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری، یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر قائم ہے اور وہ یہ کہ ملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے۔

اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مدنظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری ملوکہ شنے کے ہم سے زیادہ حاجتمند ہوں اور ان میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارا فرض ہے کہ ہم ایثار کریں اور ان کو اس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جہاز ہے اور ہمارا ہمسایہ ایسا مریض ہو کہ اسکو طبیب کے پاس عجلت سے بھیجنے کے لئے اس گاڑی یا جہاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اس کے لئے ان کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک ”زندگی کی حفاظت“ کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے، یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفا خانہ بنانے کی ضرورت ہے تاکہ ان مجروحین کا علاج کیا جاسکے جو قوم و وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفا خانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ ہماری جیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر ہمارے پاس رہیں تو سگرٹ کی نذر ہوں تو ہمارا اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کر دو۔

کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

وَحَبْلٌ دُمٌّ اَنْ تَبِيْتِ بِمَطْنَةٍ      وَحَوْلٌ اَكْبَادُ تَحْتِ اِلَى الْقِدْرِ

تیرے لئے یہی مرض کافی ہے کہ تو شکم سیر ہو کر رات گزارے اور تیرے ہمسائے

خالی پیٹ اینڈی کی طرف ٹکلی لگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)



اسی طرح ہر ایک صاحب استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اُس کے قریب کے بسنے والے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصرف بروئے کار لائے۔

اسی طرح حبِ قدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے، ٹرمیوے کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مردہ انسانوں، زخمیوں یا فاقہ کشوں، اور مصیبت زدوں کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پٹیاں، زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان فوراً بہم پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصرف نہیں ہے۔

**حق تربیت** | ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد، و صلاحیت کے مطابق ”تربیت“ اور ”تعلیم“ حاصل کرے لہذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجاتِ تہذیب سے منہذب ہونے کا کامل حق ہے،

اور اس ”حق“ کا داعی یہ ہے کہ ”تربیت“ آزادی، اور ترقی پذیر زندگی کے وسائل میں سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جہل پھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شے یکساں اور مساوی ہیں البتہ تعلیم ہی میں

لے ہم نے یہاں تعلیم کو ”تربیت“ پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلیم کے معنی تعلیمی اثر کے ہیں اور تعلیمی اثر متعلم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو ص ۲۴۸ پر)

یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوالے کو سمجھے اور ان کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے۔

اور تعلیم یافتہ خاندان، صحت و ندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جاہل بڑھ جاتا ہے تو اس میں فقر و افرائی اور جرائم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

اور نایندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات زیادہ بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چننا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود منتخب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے۔

اور ایک تعلیم یافتہ عورت اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم و حقیقت اخلاقِ حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اور اسی کے وسیلہ سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اور اسی کے واسطے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اسی کی وجہ سے نجاتِ ابدی اور حیاتِ سرمد کی راہ مذہبِ حق کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیشِ نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۷۰) مگر تربیت، اس اثر کا نام ہے جو انسانی ملکات و قویٰ کی نشو و نما کرتا ہے، تو اس طرح تعلیم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ ”تمدیر منزل“ مجلسی نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی قسمیں ہیں بلکہ اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

علمی وسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ "جہاں کا بہترین" فرد "بن سکے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہر حال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ مفلس کا افلاس، حاجتمند کی احتیاج، اور حاصل کرنیوالے کی ماعول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سدِ راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم عام، جبری، اور مفت ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تعلیم دے کر اس کو اس قابل بنا دیا جائے کہ اس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر "بہترین اساتذہ" مہیا کرے، اور قوم کے الداروں، اور جماعتوں کا بھی فرض ہے کہ وہ اس "مقصد" کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشر و اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

اور وہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ گامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بند درجات تک پہنچ چکی ہوں۔ موجودہ دور میں قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متمدن قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اٹھایا ہے۔ روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے سلسلہ سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے، اور ولایات متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے، تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلباء کثرت سے موجود ہیں

جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اُس کو پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن اُن کی اس آرزو پر آنے کے ذرائع اور وسائل اُن کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھنے جو اُن کی اعلیٰ تعلیم کے خرچ کو کافی ہو اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگا دی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی اُن کے پاس کوئی سبیل نہیں ہے۔

بہر حال اقوام میں ”مثلاً اعلیٰ“ وہ قوم ہے جس کے تمام افراد اپنی ترقی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں، اور ان کے ذریعے حصول مقصد میں کامیاب ہوں۔

۱۷ خلافتِ راشدہ سے اُندلیسی دور تک اسلامی دورِ خلافت و حکومت اس مسئلہ میں شاندار روایت رکھتا ہے جبکہ آزاد ہی نہیں بلکہ اُن کے غلام اور باندیاں بھی عالم ہو کر تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں قسم کی تعلیم مفت تھی، اور جبری قانون کے بغیر ہی تعلیم عام تھی مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

”تعلیم“ کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم ”ادنیٰ ہو یا اعلیٰ“ تب ہی مفید اور انفرادی و جماعتی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا اتنا جز لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل بننے کی صلاحیت پیدا ہو وہیں دوسری جانب بندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد و عمل دونوں میں وہ صرف ”شرعیۃً مظهر“ ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

## عورت کے حقوق

انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ یہ انسانی حقوق ہیں جس میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات ان کے باہم ہیں وہ بھی ضرور قائم رہیں۔ مگر آج واقعہ اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے "حقوق" اور ان کے "فرائض" کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں۔

جہالت کا دور | ایک طویل زمانہ ایسا رہا ہے کہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا کہ وہ انسان نہیں ہو بلکہ مالِ متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک خادمہ اور جاریہ سے زیادہ اُس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اُس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقعہ تھا اور نہ جماعتی زندگی میں اُس کی کوئی حیثیت تھی۔ وہ قانونی ملکیت سے قطعی محروم تھی مادہ رکھنا، پکانے، پکڑے سینے، اور بچوں کی پرورش کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے نا آشنا اور جاہل رہتی تھی۔ اور اس طرح فطرت اور قانونِ الہی دونوں کے خلاف اُس کی زندگی بولتے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور | اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بیشتر امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے تقاضے سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں جہالت کے نظریہ سے بھی زیادہ ہلکا نتائج کی ذمہ دار ہے۔

مسطورہ ذیل عبارت سے جدید مطالبہ حقوق نسواں پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

جدید نظریہ | عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں کئے جو مرد کو حاصل ہیں اگرچہ



یہ صحیح ہے کہ حصول حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ فردن وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور ان کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں کو پالنے، اور کپڑے سینے سے آگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہمارے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کر لی ہے اور ”دولایات متحدہ امریکہ“ کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے۔ اور ان کی رفتار ترقی دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہے۔ اسلئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں ان کی کثرت ہے، اور ان کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی ان کے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیر اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام مردوں کے برابر ہو جائے گی۔

ان کے قریب قریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جا رہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں ان کو سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۶ء میں برطانیہ کے دارانوام میں عورت کو حق انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقع حاصل ہو گیا ہے۔ اور اٹلی میں بھی یہ حق صاحب جائیداد بیوہ عورت کو دیدیا گیا

اور مطالبہ حقوق کی تحریک میں قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ہیں۔ مثلاً انگلستان میں فرانس کے مقابلہ میں ان کے لئے زیادہ آسانی اور بہتر طریق کے ساتھ مواقع حاصل ہیں۔

اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسب ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) عنقریب عورت کے اعمال بھی اُس ”پیانہ“ سے جانچے جائیں گے جس پیانہ سے مرد کے اعمال کی جانچ کی جاتی ہے، اور اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی مرد اور عورت اپنے اعمال کو ایک نظر سے نہیں دیکھتے اور جو کچھ وہ کرتے ہیں اُس پر بھی دونوں کے لئے یکساں حکم نہیں کرتے۔

مصر میں مثلاً اگر مرد شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گزراے اور اس کا عادی بھی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا مگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو درمیانی گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحان طبع ظاہر کرے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتداء لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

تو قریب زمانہ میں یہ باقی نہ رہ سکیگا، اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور جس عمل کی وجہ سے ایک صنف ”مجرم سمجھی جاتی ہے اُس کے ارتکاب پر دوسری صنف بھی اُسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی، اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابل تعریف سمجھا جاتا ہے عورت بھی قابل تعریف سمجھی جائے گی۔

(۲) امور خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدبیر منزل کے عملی اور نظری دونوں طریقوں میں مرد کے مساوی سمجھی جائے گی۔

(۳) اُس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی، اور وہ ترقی کے

اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا نشوونما خرافاتی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۴) بہت جلد اُس کو شوہر کے حقوقِ قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقدِ نکاح کے بارہ میں اُس کو وہی حقوق حاصل ہو جائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں (۵) اور ضرورت کے مواقع پر اُس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی۔ مثلاً جبکہ عورت بیوہ ہو اور اُس کی حاجات کا کوئی نگرہاں موجود نہ ہو۔

بہر حال مطالبہ حقوق کی یہ رفتار بہت جلد اُن کو منزلِ مقصود تک پہنچا دیگی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی جاتی ہیں اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لا کر اپنے حق ہونے پر دلیلِ برہان قائم کر دیں۔

درنہ اگر انہوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں اتاری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود ان ہی کی راہ میں سنگ گراں ثابت ہو گا۔

ہندی اور مصری عورت | اسلام نے ”مرد و عورت کے علاوہ“ اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لئے برابر رکھا ہے اپنی ملکہ اشیا میں قانونی تصرفات کا مردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ مگر علاوہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا رہی ہیں، ان کے اموال کی ذمہ داری یا کسی قریبی عزیز کے سر ہے اور یا کوئی وکیل اُس کی طرف سے تصرف، اور نفع پیدا کرنے کے لئے مختار ہے، اور خود ان کی اپنی رائے کو مطلق اُس میں دخل نہیں ہے، اور نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی مجازِ کل ہیں اور اُن کی اپنی رائے کی قطعاً پرستش نہیں ہے اور اُس کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نگاہ دیکھ ہی لے، اور ولی اگر

اُن سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرتا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت ہے اور بس، اور مرد اُن کو ایک لمحہ کے لئے اُس کی بھی اجازت نہیں دیتے کہ وہ معمولی حیوان کی طرح کھلی ہو اسے فائدہ اٹھا سکیں، اور نہ اس کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کر سکیں، اور نہ اس کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کر سکیں، اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جرات کر بیٹھے تو گو یا اُس نے خود کو طعنوں، اور ملامتوں کے لئے نشانہ بننے کے لئے پیش کر دیا۔

اور مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور ان کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدارس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انھوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ اُن کے حقوق غصب کر لئے گئے ہیں تاکہ وہ ان کا مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوئیں، اور اس جہل کی وجہ سے مرد خصوصاً تعلیم یافتہ ”مرد“ اُن کا کماحقہ احترام نہیں کرتے اور نہ اُن کے دلوں میں اُن کی وقعت قائم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ ان (عورتوں) کے اندر ہم نشینی، اور ہم طلبی کے خصائل نہیں پاتے، کیونکہ یہ بات تو جب ہی حاصل ہوتی ہے جبکہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل و خرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا ہو۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ اس پر کچھ ”فرائض“ بھی عائد ہیں، اس لئے اس کو جس طرح حقوق کے لئے جدوجہد کرنا ضروری ہے اُسی طرح فرائض کی ادائیگی بھی واجب ہے، درحقیقت اُس کے اجتماعی فرائض مرد کے فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں، اور اُس کی مسؤلیت بھی بہت زیادہ ہے۔

کیونکہ وہ گھر کے امور میں جوابدہ ہے، اولاد کی پرورش کے بارہ میں جوابدہ ہے

اور حق آزادی کے استعمال میں جواب دہ ہے، پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اُس کے حقوق دہی میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے۔ اور جس قدر اُس کے حصولِ حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اُسی نسبت سے اُس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے، مثلاً اگر اُس کو اپنی ملک میں حق تصرف حاصل ہو گیا ہے تو اُس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ سیکھے کہ کس طرح اُس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہئے، اور اگر اُس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اُس کا فرض ہے کہ قلمی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل اور فرائض کی کوکام میں لا کر حق انتخاب سے فائدہ اٹھائے۔

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اُس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت زیادہ بڑھ جائے گا۔ اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائیں گے کہ اُن کے لئے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تاکہ تعلیم کے ذریعہ وہ یہ سمجھ سکیں کہ اُن کے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہئے، اور اُن میں یہ طاقت پیدا ہونے لگے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ عورت کے بارہ میں ”جدید علم الاخلاق“ کے ماہرین کی جولائے ہی ہم نے سطور میں بیان کی ہو اسلام اُس کو بھی جدِ اعتدال کے خلاف سمجھا ہو اور اُسے الگ ایک جدِ نظریہ رکھتا ہے اپنے امتیازی نصب العین اور نظام کے لحاظ سے ”اسلام“ نے عورت کے متعلق بھی ”اعتدال“ کی راہ اختیار کی ہے اور افراط و تفریط کی ظلمت سے اُس کو بچایا ہے۔ پس اسلامی ”علم اخلاق“ عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا ہے اور اُن کے لئے جدِ احکام نافذ کرتا ہے۔



(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) وہ اصنافِ انسانی میں سے ایک خاص صنف ہے۔ پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیاتِ اجتماعی کا ایک جزو ہے

عورت انسان ہے | وہ کتنا ہے کہ

عورت اُسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس  
وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایھا الناس انا خلقنکم من ذکر و اے انسانو! ہم نے تم کو مرد و عورت سے

انثی و جعلنکم شعوباً و قبائل لتعارفوا پیدا کیا ہے اور تم کو باہمی تعارف کے لئے

(البقرہ) کنبوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔

و بیتاً منھما رجلاً کثیراً و نساءً اور (اُن دونوں) مرد و عورت کے ذکر کیے

(نساء) اُس نے بہت مرد و عورتیں (کائنات میں) پھیلا دیں

لہذا درحقی انسانیت میں "بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لئے

یکساں آزادی حاصل ہے، اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے عورت پر کسی قسم کی ایسی

پابندی عائد نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں

پست و مقہور سمجھی جائے۔

و لھن مثل الذی علیھن بالمعروف اور عورتوں کیلئے بھی اُسی طرح حقوق مردوں پر

(البقرہ) ہیں جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں

ھن لباس لکھن و انتم لباس لھن (البقرہ) عورتیں تمہارے لباس میں اور تم عورتوں کے لباس

و کان صلی اللہ علیہ وسلم یقول انما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ

النساء شقائق الرجال بلاشبہ عورتیں (حقوقِ انسانیت میں) مردوں

(روایۃ احمد و الترمذی)

عن عمر بن الاوص عن النبی صلی  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا  
 اللہ علیہ وسلم قال الا ان لکم علی  
 آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری  
 نساء کم حقاً و لساء کم علیکم حقاً  
 عورتوں پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں  
 (المحدث ترمذی و نسائی) کے حقوق تم پر ہیں۔

اُس نے خیر و شر کے تمام اعمال میں مرد و عورت کے لئے ایک ہی ”پیمانہ“ قائم کیا ہے  
 اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی و بدی کا امتحان لیا جاتا ہے، اُسی کے ذریعہ سے عورت کی  
 بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل مئیتۃ فلا یجزي الا مثلها  
 جو بڑا کرے گا وہ اُسی طرح بدلہ پائیگا اور جو  
 ومن عمل صالحاً من ذکیر او انثی  
 نیکی کرے گا مرد ہو وہ یا عورت مگر مومن ہو تو یہی  
 وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ  
 (ابدی فلاح) جنت میں داخل ہونگے (اور)  
 يَدْخُرُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ  
 وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔  
 فاستجاب لهم ربهم اذ لا اُصْنَعُ  
 پس اُن کے پروردگار نے اُن کی بات ان  
 عمل عاملٍ منکم من ذکیر او انثی  
 لی وہ یہ کہ تم میں سے جو مرد و عورت جس قسم کا  
 بھی عمل کرے گا میں اُس کو ضائع نہ ہونے دوں گا  
 ۳  
۱۹۵

اور اسی بنا پر اُس نے دونوں کے لئے طلبِ علم کو یکساں فرض قرار دیا۔

عن انس طلب العلم فریضۃ علی کل  
 علم کا سیکھنا ہر مسلمان مرد و عورت پر  
 مسلم و مسلمۃ (جامع صغیر) فرض ہے

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرائض  
 صلی اللہ علیہ وسلم قلوا الفرائض . اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد و عورت)

والقرآن وعلو الناس فانی کو سکھاؤ اس لئے کہ میں جلد تم سے جدا ہونے  
مقبوض (ترجمہ) والا ہوں۔

اُس نے ازدواجی بندش ”نکاح“ کے مسئلہ میں بھی عورت کو اقرار و انکار کو اسی طرح  
آزادی بخشی جس طرح ”مرد“ کو عطا کی۔

عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
قال لا ینکح الایم حتی تستامر ولا تنکح  
البلک حتی تستاذن (الحديث بخاری وغیرہ)  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
نیتہ کے قول اور کنواری لڑکی کی اجازت  
کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے  
حضرت ابن بریدہؒ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ جو ان  
عورت رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور  
عرض کیا کہ میرے والد نے میرا نکاح اپنے بھتیجے  
سے اس لئے کر دیا کہ اس کو لیس سے اپنی مالی  
تنگی کو دور کرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے  
اس کو اختیار دیا کہ وہ اس نکاح کو باطل کرے  
تب اُس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح کو باقی  
رکھتی ہوں اس عرض کرنے سے میری غرض یہ تھی  
کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت نے باپ کو بالغ  
(ابن ماجہ وغیرہ)

لڑکی پر نکاح کے معاملہ میں زبردستی کا حق نہیں دیا

اور اس لئے اُس نے سخت مجبور کن حالات میں جس طرح مرد کو طلاق کا حق دیا ہے  
اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ”خلع“ کی شکل میں عطا فرمایا ہے اور بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے

دونوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اُس نے امور خانہ داری و تدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار دیا ہے  
 قال البنی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں  
 وکلکم مسئول عن رعیتہ فالامام راع سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور ہر ذمہ دار اپنی رعیت کا  
 دھومسئول عن رعیتہ والرجل راع کے بارہ میں جوابدہ ہے، پس امام راعی اور  
 فی اھلہ دھومسئول عن رعیتہ وہ اپنی رعیت کے لئے جوابدہ ہے۔ اور مرد  
 والمرأۃ راعیۃ فی بیتہا اپنے اہل کا راعی ہے اور وہ اس کے بارہ  
 دھومسئولۃ عن رعیتہا میں جوابدہ ہے اور عورت اپنے شوہر کے  
 گھر کی راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے  
 بارہ میں جوابدہ ہے۔

فان امراداً فصلاً من تراضٍ منھا پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی رضا  
 وتشاؤرا فلا جناح علیہما مندی اور مشورہ سے بچہ کا دودھ پھڑانا طے  
 کر لیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور اسی بنا پر اُس نے مالی، دیوانی، اور زجر داری، قانونی، حقوق میں اُس کو مرد کے  
 مساوی ہی رکھا ہے۔ وہ مرد کی طرح مال و جائیداد کی مالک ہو سکتی ہے اور اس میں ہبہ، بیع،  
 رہن، اور ہر قسم کے تصرفات کر سکتی ہے، وہ اپنے حقوق کے حاصل کرنے کے لئے دیوانی  
 عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کر سکتی ہے وہ حدود و قصاص، اور تعزیری حقوق میں اپنے  
 مخالف مرد پر صدارتی کر سکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیراً اسی طرح قائم کر سکتی ہے جس طرح  
 مرد، عورت کے خلاف کر سکتا ہے۔

اور وہ ملکی صلح و جنگ میں سیاسی و شہری معاملات میں اُسی طرح حقدار ہے جس طرح مرد حقدار ہے  
غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت  
کے لئے آیات میراث، وصیت، ہر آیات حدود و قصاص، اور آیات صلح و جنگ اور  
اُسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جاسکتی ہیں۔ اگرچہ یہ مختصر اس کی تفصیل  
کی گنجائش نہیں رکھتا۔ تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں۔

للرجال نصيب مما ترك الوالدان

والدين اور رشتہ دار جو ترک چھوڑیں اُس میں

والا قربة وللنساء نصيب (الایۃ)

مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی۔

دأوا النساء صدقاتهن نحلة

اور عورتوں کو اُن کا حق ہر ادا کر دو

وعاشروهن بالمعروف

مردوں کو چاہئے کہ وہ اپنی عورتوں کے

ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں۔

۱۹

ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم

اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی

ان مرد و اجا لتسكنوا اليها وعل بينكم

یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری

مودۃ ورحمة

رفیقہ حیات کو پیدا کیا تاکہ اسکے ذریعہ سے

تم سکون قلب حاصل کرو اور اُس نے تمہارے

۳۰  
۲۱

درمیان محبت و رحمت کو پیدا کیا۔

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت

علیہ وسلم قال ان المرأة لتأخذ

جنگ میں مسلمانوں کی جانب سے امان

دے سکتی ہے۔

للقوم (ترمذی)

قال ابن عباس انہی لاتنزلن

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے



لاہر اُتی کما تثنین لی  
(رواہ ابن کثیر بمعناہ)  
فرمایا کہ میں اپنی بیوی کے لئے اُسی طرح  
زیب و زینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے  
لئے زینت کرتی ہے۔

نیز اُس نے عورت کی تربیت کے لئے ”علی اصول“ قائم کئے اور اُس کو جہالت  
و خرافاتی زندگی سے نکالنے کے لئے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر  
دوسلم ایما رجل کانت عندہ ولیدۃ کسی شخص کے پاس کوئی باندی لڑکی ہے  
فعلما فاحسن تعلیمھا و ادبھا فاحسن اور اُس نے اُس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر  
تادبیرھا، ثم اعتقھا و تزوجھا فلہ اور عمدہ تربیت کی پھر اُس کو آزاد کر دیا اور  
اجرات (بخاری کتاب النکاح) اپنی بیوی بنا کر (آزاد عورت کی برابر عزت  
افزائی کر دی)، اسکے لئے دو ہزار اجر و ثواب ہے

نیز اُس نے سخت ضرورت و حاجت کے وقت ”عورت“ کو مخاطبِ عصمت کے لئے  
چند شرائط و حدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسبِ معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایھا البنی قل لا تروا حرج و اے نبی۔ اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں  
بناتک و نساء المؤمنین یدنین کی عورتوں سے کہدو کہ اپنے جسم پر چادریں  
علھن من جلا یلبھن ذلک ادنی پیدٹ کر (نکلا کریں) یہ طریقہ (شرعیہ  
ان میں من فلا یوزین و کان اللہ عورتوں کے) معلوم کر لینے کا زیادہ مناسب  
غفوراً امر جیما ہے اور پھر وہ ستمائے جانے سے محفوظ

رہیگی اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ لِيُغْضَضْنَ مِنْ أَبْصَارِ  
 هُنَّ وَيُحْفَظْنَ فَرْجُهُنَّ كَالْيَدِ يَمِينِ  
 نَزِيهَتِهِنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ  
 بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ (الآيَةُ  
 نَوْر)

اے نبی! مسلمان عورتوں سے کدو (باہر  
 نکلنے وقت) اپنی نگاہیں پست رکھیں اور  
 اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی  
 (جہانی) زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس  
 حصہ جسم کے جو خود بخود ظاہر ہے اور اپنی  
 اوڑھنیوں کے پلو گریبانوں پر اسے رکھیں

عورت اجتماعی زندگی کا جزو رہے | اور ان تمام حقوق کے علاوہ اُس نے عورتوں کو  
 اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ  
 أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ  
 وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَقَدْ أُفَصِّلُوا  
 لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ  
 وَرَسُولُهُ أَوْلَىٰ بِكُم بِإِذْنِ اللَّهِ  
 مِنْ بَنِي آدَمَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ  
 فِي الْوَسْطَةِ الْأُولَىٰ وَالْأُولَىٰ  
 فِي الْوَسْطَةِ الْأُولَىٰ وَالْأُولَىٰ  
 فِي الْوَسْطَةِ الْأُولَىٰ

مسلمان مرد، اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک  
 دوسرے کے دلی ہیں! ہمدگر بھلائی کی دعوت  
 دیتے، اور بُرائی سے روکتے ہیں، نمازیں  
 پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ  
 اور اُس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں  
 یہی وہ ہیں جن پر عنقریب خدائے تعالیٰ  
 رحمت نازل کرے گا بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب  
 حکمت والا ہے۔

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ  
 وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَتَنِينَ وَالْفَتَنَاتِ  
 وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ  
 وَالصَّابِرَاتِ وَالْكَافِرِينَ وَالْكَافِرَاتِ

بلاشبہ مسلم و مومن مرد اور عورتیں اور اطا  
 گزار، راست گفتار، صبر کردار، بارگاہِ الہی  
 میں پست و زار، خیرات و بہرات کے

وَالصَّبْرُ وَالْحُشْيَانِ وَالْخُشَعَاتِ ادا گزار، روزہ دار مرد و عورتیں، اور  
وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ اپنی شرم گاہوں کے محافظ، اور  
وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَفَظِينَ فِر و جہم الحفظ خدا کی یاد میں کثیر الاذکار مرد و عورتیں،  
وَالذَّكِرِينَ اللّٰهُ كَثِيرًا وَالذَّكَاتِ اللّٰهُ تَعَالٰی نے ان ہی کے لئے بخشش اور  
اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَاَجْرًا عَظِيمًا اجر عظیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت مرد سے جُدا ایک صنف ہے | عورت انسان ہے، عورت اپنی انسانی حقوق میں  
مرد کے مساوی ہے، عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا  
ایک جزو بھی لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل صنف ہے  
جس کو ”صنفِ نازک“ کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسل انسانی میں اس ”جگہ“ اُس کو مرد  
سے ”جُدا“ کر دیا ہے۔ اس لئے عورت ”عورت“ ہے مرد نہیں ہے اور مرد ”مرد“ ہے  
عورت نہیں لہذا جو ”تہذیب“ عورت کے اس وصفِ خاص سے متعلق معاملات اور اس  
کے فطری تاثرات و تقاضا سے بے پردا ہو کر اس میں بھی اُس کو ”مرد کے مساوی“ رکھنا  
چاہتا ہے وہ قانونِ فطرت کی خلاف ورزی کرتا ہے، اور ”اخلاق“ کی بجائے ”بد اخلاق“  
کا مرتکب ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی ”اخلاقی تعلیم“ میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود ”صنفي“  
نزاکت و ضعف کے اعتبار سے ”مرد“ کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو ”کرخت“  
کے مقابلہ میں ”نازک“ کو ملنی چاہئے۔  
اس لئے اُس نے بتایا۔

وَلٰھُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْھِ بِالْمَعْرُوفِ اور عورتوں کے حقوق مردوں پر اُسی طرح

والرجال علیٰ درجۃ .  
ہیں جس طرح مردوں کے عورتوں پر ہیں اور  
مردوں کو عورتوں پر (فضیلت کا) ایک  
درجہ حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اُس درجہ "فضیلت" کی تشریح بھی کر دی۔

الرجال قوامون علی النساء بما  
فضل اللہ بعضہم علی بعض دہما  
الفقر من اموالہم  
اس لئے کہ اللہ نے اُن میں سے بعض کو  
بعض پر (خاص خاص باتوں میں) فضیلت  
دی ہے نیز اس لئے کہ مرد اپنا مال (جو انکی  
محنت جمع ہوتا ہو) عورتوں پر خرچ کرتے ہیں

یعنی مرد کو عورت پر ایک "درجہ حاصل ہے اور وہ درجہ "قوام" سربراہی اور کارفرمائی کا ہے  
اور اس فضیلت کے درجہ کے لئے "ثَلْت" بھی خود ہی بیان فرمادی "تاکہ غلط کاریوں کو غلط  
کاری" کے لئے افراط و تفریط کا بہانہ ہاتھ نہ آجائے "وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں  
کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں نہیں ہیں مگر یہ فضیلت کہ مرد اپنی زندگی کی  
محنت کا "سرایہ" عورت پر خرچ کرتا ہے اور عورت بغیر "محنت" کے اُس سے فائدہ  
اٹھاتی، اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے۔ ایک بڑی فضیلت ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے "نظام" میں ایک امیر "کارفرما" اور  
"سربراہ" کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے۔ اور عورت بھی انسانی  
اجتماعی زندگی کا ایک اہم جزو ہے۔ اور فطرت کی دی ہوئی صنفی کمزوریوں کی وجہ سے  
ریاست اور کارفرمائی کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی اس لئے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے

جزرہ صنفِ کرخت، "ہی کو یہ درجہ ملنا چاہئے تھا جو اُس کو عطا کیا گیا۔

قرآن مجید کے "اعجاز" کا یہ کرشمہ ہے کہ اُس نے اسی لئے اس کی تعبیر "قوام" سے کی "مولیٰ" اور "آقا" سے نہیں کی۔

اور اسی لئے اُس نے عورت کو "پردہ" کی تعلیم دی اور بتایا کہ اُسکے "صنفی وصف" کے پیش نظر اُس کی زندگی کا مطمح نظر پارکوں، ہوٹلوں، چنستانوں، محفلوں، کلبوں اور بازاروں کی زینت بننا، اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

و قرن فی بیوتکن ولا تبرجن اور اپنے گھروں میں بیٹھیں اور زمانہ جاہلیت بتوح الجاہلیۃ الاولیٰ (نور) کی طرح زینتِ حن و پوشاکِ نایاں نہ کرتی پھریں خطاب اگرچہ از واجِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سو ہے لیکن مانعت کی علت سب کو حاوی ہو اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلا صحیح ضرورت و حاجت کے زینت کی نمائش کی خاطر نہ نکلیں نہ یہ کہ چار دیواری سے کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلنے کی اجازت کو بھی اُن پابندیوں کے ساتھ متعین و مشروط کر دیا جو آیاتِ غضبِ بصر اور سترِ زینت بذریعہ جلباب و خمار میں بیان کی گئیں۔ اس لئے اگر صحت کی تباہی کے لئے تفریحی مقامات میں جائیں تو اُن مقامات میں محرم کی معیت اور پردہ کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے تباہ و خا طتِ عصمت کے لئے اُس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

ورنہ تو اُس سے کہا گیا ہے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الم اءة عورة فاذا اخرجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت استسفیما الشیطان (ترندی) پردہ کی چیز ہے جب وہ باہر نکلتی ہو تو شیطان



لا یخلون رجل باہراتہ الاکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ  
ثالثہما الشیطان (ترندی) جب کوئی اجنبی مرد، اجنبی عورت سے تنہائی  
میں ملتا ہے تو ان کے درمیان وہ شیطان، میرا بیٹا

اور عورت کی صنفی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ پیرایہ میں ظاہر فرما دیا  
قلن وما نقصان دینا و عقلنا یا رسول اللہ عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ عقل و دین کے  
اللہ قال الیس شہادۃ المرء؟ اعتبار سے مردوں کے مقابلہ میں ہم میں کیا کمی ہے  
مثل نصف شہادۃ الرجل قلن بلیٰ آپ نے فرمایا کہ صنفی کمزوری کی وجہ سے کیا تمہارا  
قال فذلک من نقصان عقلہا گواہی مرد سے نصف نہیں رکھی گئی یعنی ایک مرد  
الیس اذا حاضت لم تصل ولم تقم کے بجائے دو عورتیں شہادت دیں، عورتوں کے  
قلنا بلیٰ قال فذلک من نقصان کہا بیشک۔ فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے اور  
دینہا کیا ایام کے زمانہ میں تم نماز اور روزہ سے محروم نہیں  
(بخاری جلد اول ص ۲۲۲) ہو عورتوں نے عرض کیا بیشک۔ فرمایا یہ دینی

بیشک اسلام نے اس افراط کی اجازت دیتا ہے جو "آزادی حقوق" کے نام سے یورپ اور  
یورپ زدہ ملکوں میں عملاً پائی جاتی ہو اور جس کا خلاصہ یہ ہو کہ انھوں نے عورت کی جنسی مساوات  
کے ساتھ ساتھ صنفی مساوات کو بھی تسلیم کر لیا۔ اس غیر فطری اور غلط روش کی بدولت "معاشرتی"  
زندگی کی بربادی کے جو عام منظران ملکوں میں نظر آتے ہیں اسکی صداقت کیلئے خود ان ملکوں کی  
حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔  
اور نہ وہ اس دو تفریط کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے  
ساتھ ایک "باندی"، "دھوکہ"، یا "حیوان"، کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ "عورت" کا رتبہ بلند کرتا اور اس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ  
دیتا ہے، اور ساتھ ہی "صنفی خصوصیات" کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو

اُس پر درجہ فضیلت بھی بخشا ہے، وہ ایک طرف تو عورت کو مرد کی افضلیت کو انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اٹھانے سے روکتا اور فضیلت و قوامیت کے بیجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور وحشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کر کے عدل و انصاف کی راہ چلاتا ہے۔

قال رسول الله عليه وسلم استوصوا  
بالنساء خيراً (متفق علیہ) بارہ میں بھلائی اور بہتری کا سبق سیکھو۔

خیرکم خیرکم لاهلہ وانا خیرکم  
لاہلی ما اکرم النساء الا کما یمد  
لا اھاھن الا لیم

تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے جو اپنے اہل  
کے حق میں بہتر ہے اور میں خود اپنے اہل کے حق  
میں بہتر ہوں، عورتوں کی عزت و حرمت وہی کرتا  
ہے جو خود شریعت ہو اور عورتوں کی توہین وہی کرتا  
(جامع صغیر صفحہ ۸۰ جلد ۱) (من ملیٰ)

اور جس طرح وہ عورتوں، اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو ان کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی "وجہ امتی" فلاح و خیر کی راہ نکل سکتی ہے۔

ولا تتموا ما فضل الله به بعضکم  
علی بعض للرجال نصیب مما  
اکتسبوا وللنساء نصیب مما  
اکتسبن ولسئلوا الله من فضله

اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں جو  
فضیلت خدا کے تعالیٰ نے دوسرے کو دی ہے اس کی  
آرزو نہ کرو کہ وہ تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے  
عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے اپنے عمل کا حصہ

۲ ان اللہ کان بکل شیء علما سے اُس کے فضل کو طلب کرو بلاشبہ اللہ تعالیٰ  
(نار) ہر شے کا حقیقی عالم و دانہ ہے۔

عورت کے صنفی اوصاف۔ ولادت، تربیتِ اولاد، امور خانہ داری کی ولایت،  
اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں۔ اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسبِ معاش کی ذمہ داری، جماعتی  
زندگی میں (قوام) سربراہ کارہونگی خصوصیت، میدانِ جنگ میں عمومی دفاع کی ذمہ داری، اہل و  
عیال کی عمومی صیانت و حفاظت، ہیں، ان معاملات میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے  
فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا آرزو مند نہ ہونا چاہئے، اور خدائے تعالیٰ  
کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض کو صحیح اور حقیقی وفاداری کے ساتھ  
انجام دیتے ہوئے خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم کا آرزو مند رہنا چاہئے کہ وہی ہر شے کی  
حقیقت کا دانہ ہے اور اسی نے جماعتی مصلح کے لحاظ سے ہر صنف کو خصوصی اعمال و  
کردار بخشے ہیں،

نیز انتخابات میں رائے دہی، ملازمتوں میں تقرری اور مجسٹریٹ وغیرہ امور، جو آج  
مسادات، اور حقوقِ نسا کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقار کے نام سے پیش کئے جا رہے ہیں  
تاریخ کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ مندرجہ ذیل تمدن یا داغی نشو و ارتقا کی پیداوار  
بلکہ ہزاروں سال پہلے بھی دنیا ان مناظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے۔ عراق یا بابل کے  
صفحہ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے۔

عورت کو میسوپتامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً دہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا تجارت  
مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ مجسٹریٹ، گورنر، جج، دونوں ہوتے تھے  
تحریر سے دونوں واقف، اور تحریر دونوں کا پیشہ تھا دونوں مندریں دیوتاؤں کی

خدمت کے عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور سچاڑیں امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی مغز سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علاقہ میو پٹایہ (عراق) کی ریاستیں ان حیثیتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں۔

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر دیا تھا اور عورتوں کے درمیان عصمت اور بے عصمتی ایک اضافی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

بہر حال عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اُس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اُس پر کچھ فرائض بھی ہیں، ہمارا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت مرد کے تمام معاملات میں مادی ہو جائے کہ معیشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کئے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائیں گی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، ہمارا مقصد تو یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریکِ زندگی بن جائے اور خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی مصالح کا انتظام کرے — مرد اُس کو سمجھنے لگے، او وہ مرد کو، اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگوار یوں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، او یہ صحیح تعلیم کے بغیر ناممکن ہے۔

ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اُس کے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اٹھائے، خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا معاملہ ہونے لگے، مال و متاع کا معاملہ نہ کیا جائے

اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ جب جی چاہے بغیر کسی سبب کے اُسکو طلاق دے کر باہر کر دیا، اور قرآن عزیز اور احادیثِ رسول کی بیان کردہ شرائطِ عدل سے بے پردہ ہو کر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اٹھا لیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریکِ زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیادِ شرم کے ساتھ اُس سے مشورہ کر لیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُسکو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کیلئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تاکہ نیک عمل اُس کی عادتِ ثانیہ بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوقِ سواہرہ و برہوں کے اور اُس کی امید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریق کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کنبہ، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پھل پائے۔





# فرض

”فرض“ کا استعمال ”حق“ کے مقابلہ میں ہوتا ہے، پس جو چیز کسی کی ہمارے منہ چاہتی ہے وہ اُس کے لئے ”حق“ ہے اور ہمارے لئے فرض۔

گذشتہ اوراق میں ”فرض“ کو ہم نے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، مگر بات بات ”حق“ کے مقابل کا لحاظ رکھتے بغیر ہی اُس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس نے ”اپنا فرض“ ادا کر دیا، یا فرض، ہم کو یہ ”حکم“ دیتا ہے، تو ظاہر میں یہاں ”حق“ کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں آتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حاصل پھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابل ہے مثلاً ایک مالدار شخص کے پڑوس میں ایک غریب و نادار خاندان کی نوجوان لاکھڑی کی شادی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتظام سے معذور۔ ایک متمول نے یہ حال معلوم کر کے اپنے صرف سے اُس کی شادی کر دی، اور لڑکی کے والدین کو آنے والی تباہی سے بچا لیا۔ تم نے جب سنا تو کہا کہ اُس نے اپنا فرض ادا کر دیا، حالانکہ اُس غریب خاندان کا اس متمول کے ذمہ کچھ فرض نہ چاہئے تھا اور نہ کوئی حق اُس کے ذمہ عائد تھا، مگر پھر بھی تم نے ”فرض“ کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا اس لئے کہ اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت نے اُس کی سرمایہ داری پر غریب ہمایہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اُس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا فرض ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماء اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر ”وجدان“ آمادہ کرے اس کا نام ”فرض“ ہے۔

لہٰذا یعنی اُس کا ادا کرنا ہم پر فرض ہے۔

فرائض کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ علماء اخلاق کا اس میں اختلاف ہے، بعض نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائضِ شخصیہ۔ یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائضِ اجتماعیہ۔ یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، اور احسان وغیرہ،

(۳) انسان پر خدا کے تعالیٰ کے فرائض۔ جیسا کہ عبادت الہی اور اعترافِ عبودیت اور دیگر حقوق اللہ۔

درحقیقت یہ تقسیم جامع مانع نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیا جاسکتا ہے مثلاً صفائی، اس حیثیت سے شخصی فرض ہے کہ اس شخص کی راحت و صحت اس پر قائم ہے اور اسی کو جب ہم اس حیثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت و راحت کا اثر جماعت پر پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فرض بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا خدا کے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فرض بن جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے اس کو صرف دو قسموں پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض، جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو ان کا سنگٹ

بنایا جاسکے، نیز ان کے لئے ”قومی قانون“ وضع کیا جاسکے اور اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرے تو اس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ ”قل نہ کرو“ ”چوری نہ کرو“

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مساوی ہے۔  
 (۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے تحت میں آنا ناممکن ہے، اور اگر ان کو وضع کرنے کی سعی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ان کی کسی مقدار کو معین کیا جاسکے۔ مثلاً ”احسان“ کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معاملہ زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف، کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔  
 پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر ”جماعت“ کے بقا کا انحصار ہے اور اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور ان پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا، اور ہر وقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے۔ دوسری قسم ان فرائض سے متعلق ہے جس پر ”جماعت“ کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جن قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے۔ اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہو اور اس کا نفاذ باسانی قانون کی راہ سے کیا جاسکتا ہو لیکن دوسری قسم اس سے بالاتر ”وجدان“ اور ”ضمیر“ کے زیر اثر ہو اور اس کے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں۔ اور ظاہر ہے کہ انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے اور احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن۔ تاہم انصاف، قانون و ضمی کے زیر اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیر فرمان۔  
 یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر ”فرائض“ کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہو اس لئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے۔  
 دراصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا

اور شکر کے لئے شکری۔ اور ہر ایک انسان کا دنیا پر انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اُس سے یہ فرائض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں موجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً۔

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسط معیشت

(۲) بلحاظ راعی و رعیت

(۳) باعتبار اعمالِ دانی مثلاً معلّمی، قضا، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ حرفہ و پیشہ مثلاً حدادی، خیاطی، اور نجاری

یہی وجہ اور اعتبارات ہیں جو فرائض میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں، اسلئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض لہدار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہر حال ایک انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے فرض کسی بڑے فرض کے لئے مدار ثابت ہوتے ہیں۔

مثلاً شائع عام یا گلی کو چوں میں جاڑ دینے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذلیل نہ سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار، اور اُن کی تندرستی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی ساری کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ سُکّان کی لکڑی کو توڑ پھینکنا، یا جیسا کہ ایک لقمہ کے لئے ایک چھوٹے سے پُزہ کے گم ہو جانے سے سارا جہاز چلتے چلتے رگ جاتا

ہے مثلاً زینک کا گم ہو جانا۔

**ادارِ فرض** | ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے، اس لئے کہ وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیا پر انسانی، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سادت، ادارِ فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک طالب علم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اُس کے والدین کی سادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحبِ دولت کا اپنے قول کی وجہ سے عائد شدہ فرض کو شناختانے، تعلیمی اداروں کیلئے اوقات وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان بنا کر رہا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود — اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کرتے، اور قانونِ مذہبی و ملکی کی ہتک کرتے ہیں، پبلک کے لئے مصائب اور بد نصیبی کا باعث ہے۔

غرض عالمِ بقا اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادارِ فرض پر ہے کیونکہ اگر قویں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا ان میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے۔

مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کر دیں، اور طلبہ علم، علم سیکھنے سے، اور اہلِ خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہذا کسی قوم کی ترقی اور نشوونما اُس کے ادارِ فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

از بس ضروری ہے کہ ہم فرض کو فرض سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی سمجھ کر



کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا تو وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری ”مثیل اعلیٰ“ تو یہ ہے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حُسن سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ہم تو ابوالاعلیٰ مہتری کے اس قول کے حامی ہیں۔

فلا هطلت علی دلا با رض سحائب لیس ستظم البلاء

مجھ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برسیں جو اپنی بارانی میں شہروں کو شامل نہ کریں بلکہ بار دوسری تو اس سے بھی آگے کھتا ہے

ادعوالی الدار بالتصادف ظلماء احق بالمری لکنی انحو کرم

میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے گھر دعوت دیتا ہوں کہ آئیں اور سیراب ہو جائیں۔ (حالانکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں۔

اور ایسا بار بار ہوتا ہے کہ ادارہ فرض ہمارے لئے سخت مصائب کا باعث بن جاتا ہے اور ہمارے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اس کو برداشت کریں، اور وہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کو چاہتا ہے اور ہمارے لئے اُس کا پیش کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے حالانکہ ایسا کرنے سے اُس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ بعض اشخاص کو اپنا دشمن بنالے، یا کسی اور قسم کی مصیبت اپنے سر کر لے اور خود کو اس کا ہدف بنالے۔

اور ایک سپاہی قوم پر فدا ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہی  
اور اگر کشتی گرداب میں پھنس جائے تو طراح کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اُس وقت تک اس  
سے جدا نہ ہو جب تک کل اشیاء اور تمام انسان اُس میں سے کسی حفاظت کی جگہ منتقل نہ  
ہو جائیں، کیونکہ وہ ان کا نگہبان ہے۔

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا، اس کے لئے نبیؐ  
دلائل پیش کرنا۔ اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دینا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ  
سے نا امید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس قدر بھی مصائب و آلام پیش آئیں ہم کو  
برضا و رغبت ان کو اگیز کرنا اور ان پر قربان ہو جانا چاہئے۔ اور بغیر خوف و خطر قلب و ضمیر  
کے فیصلہ کو تمام نتائج پر فوقیت دینی چاہئے۔

البتہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی کے  
متعلق لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول۔ یہ کہ ”قربانی“ بذات خود کوئی مقصود شے نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی ”غرض  
و غایت“ ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک سراسر رنج و  
الم ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اُس کے پیچھے  
کوئی خیر فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہذا تارک الدنیا راہوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ  
نعمتوں سے نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس و ٹامٹ کا لباس پہننا  
اور انسانی آبادی سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے  
نہ دین راضی نہ عقل خوش۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرمایا تھا جس نے ٹھوپ

میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی ”نذر“ مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ ”روزہ“ پورا کرو اور دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفع کو عذاب میں مبتلا کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا کا سبب ہو سکتی ہے، بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہی جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث بھی بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ ”الثواب علی قدر المشقۃ“ ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ عمل مقصود و خیر ہو اور بغیر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

(۲) ہر ایک ”فرض“ کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور قربانی کے درمیان ”مقابلہ“ کرنا چاہئے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانتوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی کو قربان کر دے۔ البتہ عمدہ اور کثیر بھل حاصل کرنے کے لئے وخت کی شاخ تراشی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اسلئے جب کبھی کوئی خیر، جس کے لئے ہم علیٰ جد و جد کر رہے ہیں، قربانی سے بلند تر ہو تو ایسی حالت میں اُس قربانی کا پیش کرنا ازلیں ضروری ہے۔ ایک مریض کے ازالہ مرض، اور اُس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے کے لئے طبیب کا بے خواب ہونا، اور گرم و سرد کی تکلیف اٹھانا فرض ہے۔ اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف اور اُن کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کر دینا فرض ہے اور اسی طرح ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقا کے لئے خود کو قربان کر دے، اسی طرح اور ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

”فرض“ اور ”قربانی“ کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث سے انجام پا جاتا ہے اور کبھی اپنے حُسنِ قیاس میں قریب قریب ہموزن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں کے حُسن یا دونوں کے قیاس میں اگر قریباً ۱/۴ سے ۱/۵ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر ۱/۴ درجہ کی ”وخیر“ پائی جاتی ہے اور اس کے لئے ۱/۵ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دور رس انجام دینا کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعثِ سعادت نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک حق منکشف نہ ہو جائے مسلسل اس کے لئے سعی رہے۔ اور جب اُس پر یہ واضح ہو جائے کہ قربانی باعثِ خیر و فلاح ہے تو اُس وقت اُس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکا ہو کہ ”فرد“ جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضاءِ جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کر سکے۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہو سکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اُس کے لئے اُسی درجہ کی قربانی پیش کرنا بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ اپنی سلبِ آزادی کے دغیہ اور مقابلہ، اور اپنی شخصیت کے بقا و تحفظ کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں نوہناؤں کو قربان کر دیا کرتی ہیں، اور اپنے اہم مقصد کے پیشِ نظر اہم سے اہم قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو بیچ بکھیتی ہیں اور بڑے بڑے رہنماؤں کی ”سیرت“ اسی قسم کی قربانیوں کا بیش بہا ذخیرہ ہو۔

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم الشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنمائی قائم نہیں بن سکتا۔

ایشیاد و قربانی کا یہ معرکہ کبھی اُن اصول و نوا میں کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا ہنگامہ موجود ہو۔ اور کبھی اُس دشمن کے مقابلہ میں جو اُس کی قوم اور اُس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے۔ اور یا اُن دینی و مذہبی عقائد و اصول کی خاطر جن کو رسم و رواج یا ناسازگار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور اکتشافات کے سلسلہ میں جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایشیاد و قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور راز دار ہیں۔ اس لئے کہ حق و صداقت کی بندی کے لئے اُن کا جدوجہد کرنا اور اُس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا سہا رہنا، اور اُن پر غالب آنے کے لئے ہمہ قسم کے خطرات کو اگین کرنا، اُن کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے اور اُن کو حصول مقاصد میں صبر کا نادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا میاں راحت کوشتی اور نعمتوں اور لذتوں سے لطف اندوزی ہو جائے اور ان ہی کا دلدادہ اور شیدائی بن جائے تو وہ ہرگز رہنما، یا بڑا نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصہ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب جھیل سکے۔



# ضروری فرائض

## انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض

ہم اپنے اندر ایک "قوت ارادی" پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کارفرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کارفرما ہے جو تمام قوائے ارادی اور ان کے احوال و شئون، بلکہ ان کے وجود و بقا کا باعث و سبب ہے۔ اور نظام عالم کی یہ باریکیاں اور نیرنگیاں، اور اُس کے غیر متبدل قوانین و قوانین اور عظیم اُشان نظم و انتظام، سب اُسی کے یدِ قدرت کی کارسازی کا نتیجہ ہیں اور وہی اُن کا بھیدی اور راز داں ہے۔

ذرات و ذروں کی گردش کا حیرت زار اور باریک نظام دیکھئے۔

لا الشمس ينبغي لها ان تدرك  
نور سورج کی یہ مجال کہ وہ چاند کو کھڑکے اور

القمرو لا الليل سابق المناسد  
نورات، دن سے آگے نکل جانے والی اور

كل في فلك يسبحون ۝ (یلں) ہر ایک اپنے مرکز پہ تیر رہے ہیں۔

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجب کاریاں دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت زار زندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا لكم فيها معايش ۝  
ہم نے زمین میں تمہارے گزراؤ قات سامان پیدا کئے

فيهما فاكهة والنخل ذات الاكمام  
اس زمین میں میوے ہیں اور خوشہ والی کجوریں

والحب ذو العصف والرميحان ۝  
اور بھس والاغلہ اور خوشبودار پھول ہیں۔

وان لکم فی الاغنام لعبرة لفسقکم اور چوپاؤں کے بارہ میں بلاشبہ تمہارے لئے نذر  
مما فی بطونہ من بین فرث ودم عبرت ہے وہ (خدا) تم کو اُن کے اُس خالص  
لبنًا خالصًا سائغًا للشرابین ومن دودھ سے سیراب کرتا ہے جو اُن کے پیٹ میں  
ثمرات النخیل والاعناب گوہر اور خون کے درمیان پیدا کیا گیا ہے، وہ  
تتخذون منها سکراً ودرنرقاً پینے والوں کیلئے، بھجڑ، خوشگوار غذا ہے، اور کجور  
حساء ان فی ذلک لآیتا لقوم کے پھلوں اور انگور سے عبرت حاصل کرو، تم اس  
یعقلون (النخل) نشلی چیزیں، اور عمدہ غذا حاصل کرتے ہو، ان تمام

اس مہتی کو جو صاحبِ قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالق کائنات اور مالکِ کونین ہے خدا  
کہتے ہیں۔

اسی ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحتِ تندرستی  
کے لئے، جو اس کے لئے، زندگی کی ہر پناہ کے لئے، اور اقسام و انواع کی نعمتوں کے حصول  
کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم پر اُس کی بزرگی و برتری کا اعتراف، اُس کی محبت اور اُس کا شکر  
واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر  
ہے، اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہمارے کمالات کے لئے مدد و معاون  
ہے، ہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور ایسا صاحبِ کمال ہے  
جس کے کمال کی کوئی حد و غایت نہیں ہے اور ہم اُس سے عشق رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری  
سیلم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے

سرنیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اُس کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور برائیوں کے دور کرنے کے لئے اُسی کے سامنے گرا گڑائے، اور وہ اس سے التجا کرنے میں تسلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور اُس کا یہ جذبہ اُس کو ”عمل“ پر شجاع و بہادر بناتا، اور حبِ ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

اور اُس کی محبت کے مختلف آثار و لوازم میں سے ایک بہترین نشان اُس کی عبادت گزاری بھی ہے جو اہلِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اُسی حالت میں مدخیرِ اعظم ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ اُن کا باعث ہو اور جذبہ ادا پر فرض اُس کو ان کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ ورنہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور شکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی شکر گزاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہو کہ انسان اخلاقی قوانین، اور اُن کے مقتضیات کے مطابق اعمال کے سامنے سر تسلیم خم کرے۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی، انصاف، اور امانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اُس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اُس کے کرنے کا حکم دیا، اور اُس کا نام خیر رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اُس سے منع فرمایا، اور اُس کا نام شر تجویز کیا۔

اور جو انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں یہی ”اخلاقی قوانین“ کہلاتے ہیں، پس اسی لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا ادا گزار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہو جائے کہ ”اخلاقی قوانین“ کی اطاعت درحقیقت امرِ الہی کی اطاعت ہے تو پھر اُس سے ان اعمال کا صدور ایسی قوت کے ساتھ ہوگا جو ان اعمال کے اثر کو یہدموثر اور ان کے نفع کو بیش از بیش بنادے گی۔

اسی لئے یہ حقیقت ہے کہ اکثر اشخاص ”جو کہ حق کی حمایت کے لئے جان تک دیدیتے ہیں اور ہمہ قسم کے مصائب و خطرات کے باوجود اُس کو مضبوطی کے ساتھ گرفت کئے ہوئے ہیں یا جو حصولِ فضیلت کے لئے اپنے نفس کو فداکاری کے حوالہ کر چکے ہیں“ اُن کے قلوب اللہ تعالیٰ کی محبت اور اُس کے فریضۂ اطاعت سے معمور ہیں، اور اُن کے دل و جگر میں شجاعت و بہادری کی ایک ایسی آگ بھڑکی ہوئی ہے کہ جس کی تسکین صرف اُس کی رضا جوئی اور اس کے شوقِ وصل کے آبِ حیات ہی سے ممکن ہے۔

# فرضۃ انسانیت قوم وطن کیلئے

## وطنیت

انسان کا اپنے ملک یا اپنے آباد اجداد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام ”وطنیت“ ہے۔ ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں۔ ہم نے اُس کی فضا میں، اور اُس میں آباد انسانوں کے درمیان تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیسا کہ درخت کی شاخوں کا درخت کیساتھ اُسی کی آب و ہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جسگہ کے طرز پر دو دماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جدا ہوتے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو اور تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جدائی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلان طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے۔ ہم اُس کی قربت ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی عزت کو اپنی عزت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں اس کے علاوہ ”حب وطن“ کو اگر قریب قریب فطری چیز کہ دیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا، اس لئے کہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں کہ جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا اُنس رکھتے ہیں جیسا کہ پرند اپنے گونسلہ سے۔

ایک بروی (دیہاتی) خشک آبادی لوڈ ہٹیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر بائیں ہر وہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر قناعت کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ



محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو دبائی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے شہر کی سی گراں بازاری بھی نہ ہو، تب بھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے مستقر کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اسی طرف نگاہیں اٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے کہ جن میں قسم قسم کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طفیانوں کے طوفان اٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں، وہاں کے باشندے ترک وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جاتے کسی نے ایک بددی سے جب یہ دریافت کیا

تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہرنے کا سایہ جو تہ کے نیچے آ جاتا ہے؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

اس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میل بھر چلتا ہے اور پینہ پینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی کاڑتا، اور اس پر اپنی چادر تان دیتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو ایوانِ کسریٰ میں پاتا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذباتِ حب وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس کی طرف متنبہ کرتے ہیں، تب اُس کے حواس و شعور اس طرف متوجہ ہوتے ہیں اور پھر اُن کی حب الوطنی

زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمتِ وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کو اعانت میں صرف کرتے، اور اُس کی آزادی اور سر بلندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور مرتٹتے ہیں۔

وطنیت کے مظاہر | ہر انسان حب ذیل متعدد طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کر سکتا ہے

(۱) ملک پر جب حملہ ہو یا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازمی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا۔ یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے۔

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاسین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاسین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہوتی ہیں تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک حق ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو ہمت لگانے والوں کی ہمت، اور تنقید کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی خواہ وہ کتنے ہی ذلیل کیوں نہ کئے جائیں وہ عمل حق کو ہی سر بلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کی جائے

لے اسلام، وطنیت کے متعلق جذبہ ”حُبِ وطن“ کو پسند کرنا، اور اس کو اہمیت دینا ہی لیکن ”وطنیت“ کے اُس نظریہ کا جو یورپ کے دماغی اختراع کا نتیجہ ہے، سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصد اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا دماغی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کر کے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ ”وطنیت و قومیت“ کے نام سے جس قسم کا تصادم اور ہلاکت آفریناں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیتہً انسداد ہو جائے

وہ بطل اور غلط عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما ان کا وجدان ہے اور خدا تعالیٰ کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

اور مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اول قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ پکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے، ایسی حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض کو نجات مل سکے تو وہ پھر کرا اور ترشرد ہو کر اُس کے خلاف کھڑی ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ، نبی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقعہ کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

ادکلما جاءکم رسول بما لا تقرون علیہ کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی بات لاتا

انفسکم استکبرتم فحقاً کذبتم ہو جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم مغرور ہو جاتے ہو

وفریقاً تقتلون (بقرون) اور تم سے ایک فریق جھٹلانے پر آمادہ ہو جاتا

ہے اور دوسرا قتل کرنے پر۔

مگر مصلحین پر اسکا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے اور اپنی رائے کے بارہ میں اور زیادہ مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں۔ پھر آہستہ آہستہ لوگ اُس کے گرد چٹختے جاتے ہیں حتیٰ کہ اُس کی رائے قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پا جاتی ہے۔ اُس وقت جب وہ اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتے ہیں تو خود ہی تعجب کرتے ہیں کہ وہ کیوں اپنے اس فاسد مسلک پر قائم تھے، اور مصلح کی ایک ہی پکار میں اُنھوں نے کیوں اس فاسد مسلک کے فساد کو نہ پہچان لیا تھا۔

(۳) ادارہ فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، پس اسکے ہر ایک عمل میں ”اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحبِ معاملہ کے ساتھ معاملہ میں، نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعت بخش جائز امور کی حمایت میں“ روزمرہ کا ادارہ فرض ہی یہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اس کا مرتبہ بڑھتا ہے

(۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار، کی حوصلہ افزائی، اور اجنبی مالک کی مصنوعات و حاصلات پر ان کو ترجیح بھی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

مثلاً کاریگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جدوجہد کرے کہ باہر سے آنے والی اُن جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال پر ٹیکس وغیرہ کے ذریعہ اس پیداوار کی حمایت کرے۔

اور جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت

(بقیہ مانشیہ صفحہ ۳۱۲) نبی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ ”مصلح“ کی اصلاح کا تعلق یا پیش کردہ دلائل سے وابستہ ہوتا یا ذاتی افکار کے زیر اثر ہوتا ہے اور یا ماحول کے تاثرات کے پیش نظر۔ خلافت نبی و رسول کے کہ اس کی اصلاح کی بنیاد خدا کے تعالیٰ کے غیر تبدیل اور یقینی ”روحی“ کے زیر اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہِ راست ”روحی الہی“ سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما یطق عن العوی ان ہو لا دحیٰ اور وہ اپنی خواہش سے نہیں کتایہ جو کچھ بھی ہو

یوحیٰ خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے۔

شردت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور وہ اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر اجنبیوں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو مذہبی اور سیاسی آزادی کی تباہی کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقعہ نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اسکو حاصل نہ ہو، پس کسی ملکی سالار کے کا زمانے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی دُور ترہ کی ضروریات مثلاً جوا، لباس و طعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہل قلم عمل کی مختلف فروع میں اُس کے مددگار نہ ہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ انکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے، اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہ ہو۔ قوم کی مثال ”گھڑی“ کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پرزہ کا الگ الگ کام کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا ہے تاکہ اُس کا چکر جاری رہے۔ اگرچہ تمام پرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہ ہو، نیز اس کے پرزوں کی حرکات اور ان کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی



بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ”گھڑی“ اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو ”گھڑی“ کے پرنسے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پُزروں میں خرابی سمجھی جائے گی۔ اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادث، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مدار بھی ”قومی رہنماؤں“ اور ”فوجی سپہ سالاروں“ پر ہے اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں، لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزار ہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفحہ تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی ”ہزاروں لاکھوں انسان گھڑی کے پوشیدہ باریک پُزروں کی طرح ہیں اور رہنا اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ ”گھڑی“ اور ”قوم“ کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پُزہ خراب ہو جائے تو پوری ”گھڑی“ چلتے چلتے رُک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد چلتے چلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اٹھا لیتی، اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔

پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اٹھا لے گا، اور اپنا پارچ اُسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر وہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اٹھائے چلے،

لہذا کاشتکار کا اپنے دھن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھئی کا صنعت و حرفت میں شغف دکھانا، تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا، اور لشکر کی جنگ میں نہک ہونا

حلال خور کا سرکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و امور خانہ داری کی طرف اس کی توجہ، نوکر کی ادا و خدمت، اطباء کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے علاج میں دلچسپی اور آگ بجھانے والی جماعت کی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعتِ علم کا ادا و فرض، مسکین کا قول و عمل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں، اور علوم و فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگوازی اور حسن و جمال کے شور پیدا کرنے کیلئے جدوجہد، یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمت وطن کی ادا و گزاری ہے اور قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی طرف اقدام ضروری ہے اور یہ گرد و جب ان اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی پختگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصالح کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبودی کو پیش نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ سچے ہی خواہ اور وطن کے حقیقی خادم ہیں جن پر وہ صد ہزار فخر کرتا، اور ان کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار عزتیں پاتا ہے۔



## فضیلت

”فضیلت“ ایک پاک خلق کا نام ہے۔ گذشتہ اوراق میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خلق ”ارادہ کی عادت“ کو کہتے ہیں تو جب ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہو جائے تو اس صفت کا نام ”فضیلت“ ہے اور جو صاحب اخلاق انسان یہ وصف رکھتا ہو کہ اُس کا کوئی عمل اخلاقی احکام کے بغیر انجام نہ پائے تو اُس کو ”انسانِ فاضل“ کہتے ہیں۔

اس تعریف کے بعد ”فضیلت“ اور ”فرض“ کے درمیان جو فرق ہو وہ صاف اور واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک ”نفسیاتی صفت“ ہے اور فرض ”عمل خارجی“ کا نام ہے۔ اسی بنا پر یہ تو کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کر دی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحبِ فضیلت ہے۔ اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہوتا ہے نیز ہر اخلاقی عمل ”فضائلِ اعمال“ کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرف صرف اُن ہی عظیم اُشانِ اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا حامل زبردست منقبت کا مستحق سمجھا جاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں مگر بلکہ راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنے کا نام ”فضیلت“ ہے اور اس معنی کی شہادت خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ ”فضل“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ”زیادہ“ کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے ”فضیلت“ فرض کے مقابلہ میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف | اس اصول کے پیش نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے یکساں فضائل ہیں۔ مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے۔ اس لئے کہ

اگر ایک بیدار مغز، تعلیم یافتہ، اور بلند خیال قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اُس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے حیثیت سے بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی منقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اُس کے اجتماعی مرکز، اُس کے ماحول اور اُس کے افراد میں پیدائندہ اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ انسکال حکومت وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیب فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور متمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعاً الگ ہوتا ہے، اور بحری اقوام کے حالات، ساحلی اقوام کے حالات سے قطعاً علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں ”شجاعت“ کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانہ حاضرہ میں نہیں سمجھا جاتا، یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جہانی مصائب اور صبر آزمائی کا لطف کو خوشی کے ساتھ برداشت کرنے کا نام شجاعت ہے مگر اس زمانہ میں اس کے معنی میں بہت زیادہ عمومیت پیدا ہو گئی ہے حتیٰ کہ گفتگو میں اور اپنے اظہار رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی اس کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح وہ انصاف، مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جدا جدا مفہوم رکھتا ہے۔

اور زمانہ وسطیٰ میں کسی شخص کا فرد خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم جزئیات میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اٹھا کہ شخصی احسان میں مستحق اور غیر مستحق کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابل یقین ہونا ممکن ہے، اور یہ کہ اس طرح زیر احسان شخص کو مفلوج بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا ہے۔ اور اُس کی خود داری اور اُس کے شرف کو برباد کر دینا ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں انھوں نے احسان کا اجتماعی طریقہ یہ بیان کیا کہ اُس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں اشخاص و افراد چندہ دیا کریں، اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و درماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پڑال کے بعد اعانت کیا کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقرار و مساکین کی ادلّٰ کو ان سے علیحدہ نہ کر لیں تاکہ وہ ان کی برسی نشوونما سے محفوظ رہیں اور ان کے امراض سے

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ليس الشديد بالصرع، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب (متفق عليه)  
بچھاڑنے والا بہادر نہیں ہے۔ بہادر وہ ہے جو غیظ و غضب میں نفس پر قابو رکھے۔

اور ایک اسلامی شاعر ابن الوروی کہتا ہے۔

ليس من يصبر ع شخصاً بطلاً إنما من يتيق الله المبطل  
وہ شخص شجاع و بہادر نہیں جو کسی کو بچھاڑ  
ئے بہادر وہ ہو جو خدا کا خوف رکھتا ہے۔

اور اب فیصلہ کیجئے کہ درجہ دیک کا علم اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور

کیا آئندہ اس سے آگے جانے کی توقع ہے؟



نیج جائیں، اور اُن کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور ان کو ایسے علوم کی تعلیم دلائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لایموت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں۔

بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور وہ افراط کی اُس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ انھوں نے فرد کا فرد پر احسان کرنا حرام قرار دیا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کریں جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں۔

لے مگر اسلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ ”احسان“ انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے۔ اور دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ بر محل اور باموقع ہو۔ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ ”اجتماعی احسان“ کبھی اخلاق کی جگہ بد اخلاقی بن جائیے گا اگر مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خود غرضی اور شخصی مصالح میں ملوث ہو جائیں اور ”انفرادی احسان“ کبھی اخلاقی بندی حاصل کر لے گا اگر افلاس سے تنگ آکر خود کشی کرنے والے صاحبِ اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر کوئی شخص نہ صرف اس کو بچائے بلکہ اُس کے کنبہ کو موت کے منہ سے نکال لے، پس اُس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دیکر اور ”میت المال“ کے سسٹم کو ضروری تباہ کر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی، اور دوسری جانب صدقاتِ نافلہ اور جو دستا کی ترغیب دے کر صحیح انفرادی احسان کی بھی اجازت دی۔

اور جو بُرائیاں کہ انفرادی احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یاد دہری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی ثابت کی جاسکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ یہ انفرادی احسان کی بُرائیاں ہیں اور نہ وہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اُس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی، اور تمدن کی فراوانی، نے اُنکو چار چاند لگا دئے ہیں، اور مذہب و مرتب بنا دیا ہے۔

فضائل کی قیمت کا یہ اختلاف کبھی افراد کی حالت اور اُن کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جو دو کرم کی صفت کا وجود ”فقیر“ میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور ”غنی“ کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع زگر دن فرازاں نکوست گداگر تواضع کند خوے اوست

اور نہ یہ مناسب ہے کہ بڑے انسان میں جن فضائل کا ہونا ضروری ہے جو ان کے اندر بھی اُن سب کا وجود ضروری قرار دیا جائے یا عورت کے فضائل کی ترتیب بعینہ مرد کے فضائل کی ترتیب کے مطابق ہو، یا عالم کے فضائل ہر حیثیت سے تاجر کے فضائل کی طرح ہوں، وغیرہ وغیرہ

علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشوار بات ہے کہ وہ ان تفصیلات کی تہ میں جائے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص و افراد کے درمیان باریک امتیاز کی وجہ سے جو اختلاف مرتب ہوتا ہو اُس کے کشت و وضاحت میں مصروف ہو۔

وہ مجموعی اعتبار سے یہی کہہ سکتا ہے کہ تمام انسانوں سے عام فضائل و انصاف اور سچائی وغیرہ کے بارے میں یہ سادہ مطالبہ ہے کہ وہ ان صفات کے ساتھ متصف ہوں۔  
**فصیلت کی اقسام** | بعض فضائل اپنے سے زیادہ عادی اور وسیع فضائل کے اندر داخل ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت ”انصاف“ کے مفہوم میں داخل ہے، یا فاعلت ”عفت“ کے مفہوم میں۔ اور بعض دو یا دو سے زیادہ فضائل سے مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً ”احتیاط“ عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اُن فضائل

کے اصول کیا ہیں جو دوسرے فضائل کے لئے اساس اور بنیاد بنتے، اور فضائل فردی کیلئے اصل کہلاتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے کہ فضیلت ”معرفت“ (علم) کے علاوہ کسی دوسری چیز کا نام نہیں ہے، اور اس نظریہ سے اُس نے دو نتیجے پیدا کئے۔

(۱) انسان اُس وقت تک ہرگز ”خیر“ کا عامل نہیں ہو سکتا جب تک خیر کی ”معرفت“ نہ رکھتا ہو، اور جو عمل بھی خیر کے جانے بغیر اُس سے صادر ہوا ہے وہ نہ ”فضیلت“ ہے اور نہ ”خیر“ پس عمل خیر کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ ”علم“ ہی پر ”قائم“ ہو، اور اُسی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان کو جب یہ پوری طرح معلوم ہو جائے کہ یہ ”خیر“ ہے تو اُس کا یہ علم اُس کو اس عمل خیر پر آمادہ کرے گا، اور اگر اس کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ ”شر“ ہے تو وہ اُس کو چھوڑنے کی ترغیب دے گا، اس لئے کہ وہ انسان کہلانے کا مستحق ہی نہیں ہو سکتا جو کسی شے کے بُرے نتائج جان لینے اور یقین کر لینے کے بعد پھر اُس کو کرے، پس تمام بُرائیاں ”جہل“ اور ”نادانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا ”شریر انسان“ کا علاج یہ ہے کہ اُس سے صادر شدہ بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے اُس کو آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے یہ نتیجہ بد پیدا ہو جائیگا کرتا ہے، پس کسی انسان کو اعمال خیر کا عادی بنانے اور مصدرِ فضیلت ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے،۔ سقراط کے نظریہ کی مطابقت کے لئے اگر مسامت کے ساتھ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک ”نیک انسان“ وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں، اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں پر انصاف

کرنے کا طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو پہچان نہ ہوگا۔

وہ پہلے نتیجہ سے یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد ”معرفت“ اور علم ہے، اس لئے کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ”خیر“ کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا ”ارادہ“ نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ شخص ”صاحبِ فضیلت“ نہیں ہو سکتا اگرچہ اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن دوسرے نتیجہ سے یہ ثابت کرنے میں کہ ”معرفت“ ہی سب کچھ ہے اور اُس کے حصول کے بعد اُس کے مطابق ہی عمل ہونا لازم اور ضروری ہے، ”سقراط نے غلطی کھائی ہے، اس لئے کہ ہم بسا اوقات ”خیر“ کو جانتے ہیں، اور با اینہم اُس سے پرہیز کرتے، اور بچتے ہیں، اور شر کو ”شر“ جانتے ہیں با اینہم اُس کو اختیار کرتے ہیں، لہذا محض خیر کی ”معرفت“ عملِ خیر کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ اُس کے ساتھ ”ایسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی“ ضرورت ہے جو اُس علم کے موافق عمل کرانے میں مدد و معاون بنے اساذ ساقط کرنے سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔

سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت اور آنے والے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و غدا ب کے درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کر جاتا ہے اور گناہ کا مرتکب ہوتا ہے، اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ انیسار کی طبیعتوں، اور خاصیتوں سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا منشاء اس کے خلق کا فساد ہے جو اُس کو خیر پر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے

حالانکہ وہ ان دونوں کی حقیقت اور دونوں کی قیمت سے اچھی طرح واقف ہوتا ہے اس لئے کہ ایک برکار انسان اپنے فعلِ بر کی بُرائی اور شناعیت سے ناواقف نہیں ہوتا..... وہ اس کے ذیل نتائج سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے...

تاہم وہ اُس کے لئے سچی اور جدوجہد بھی کرتا جاتا ہے اور ساتھ ہی افسوس بھی دل میں چکیاں لیتا ہوتا ہے، حقیقت میں اس کی عقل کی تسکنت کا باعث وہ ”تو فاعلم“ ہوتی ہے جو اُس سے یہ گناہ کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اُس کو جہالت اور نادانی سے اُسکا گناہ ہونا معلوم نہیں ہے اور وہ اُس کی بُرائی سے قطعاً ناواقف ہے تو ایسی صورت میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

یہ وجہ ہے کہ فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو ماثل دہرا کر کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن اُس کے مطابق عمل نہیں کرتا، اور کبھی اپنے علم کے خلاف عمل کر جاتا ہے، پس اگر فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے صاحبِ فضیلت ہونے کے لئے اُس کا جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظر ہی پر منحصر ہوتا۔

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو نادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفسِ انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے



تمام اعمال عقلی علم ہی کے زیرِ فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحبِ عقل، صاحبِ فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اُس کے رجحانات و میلانات کے زیرِ اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطا کاری میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، ”معرفت و علم“ کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو حکمت بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل، وغیرہ اس کی راہ میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت، ”معرفت و حکمت“ کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں مگر افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عقل کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عقل حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عقلِ خیر کو کہتے ہیں جو انسان سے اس طرح وجود پذیر ہو کہ اس کے حق ہونے کا بھی علم رکھتا ہو اور وہ حق کیوں ہے، اس کا بھی علم رکھتا ہو اسی بنا پر اُس نے ”فضیلت“ کو دو قسم پر تقسیم کیا ہے ”فضیلتِ فلسفہ“ اور ”فضیلتِ عادیہ“۔

فضیلتِ فلسفہ اُس عقلِ خیر کا نام ہے جس کی بنیاد عقل پر ہو، اور اس کا صدور ایسے مبدا سے ہوا ہو جو فکر و نظر کے زیرِ اثر ہو۔ اور فضیلتِ عادیہ، اُس عقلِ خیر کو کہتے ہیں جس کا نشا و عرف، تقلید، نیک طینت، یا پاک شعور ہو، یہ دوسری فضیلت صرف عوام اور ان کے مساوی درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے ہیں اور اُس کی خیریت کی علت معلوم کئے بغیر یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ لوگ اس کو کر رہے ہیں،

افلاطون کا قول ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چوٹی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام ”اُن کے مفید ہونے کے علم بغیر“

انجام دیتے ہیں لیکن فضیلت کی پہلی قسم، غلیفوں، عالموں، اور عظیم القدر ہستیوں ہی کے لئے مخصوص ہے،

وہ یہ بھی کتاب ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ یک لخت فضیلت کے ”بام ترقی“ پر چڑھ جائے، بلکہ قم اول تک پہنچنے کے لئے اُس کو دوسری قم یعنی فضیلتِ عادیہ سے گزرنا پڑے گا اُس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلتِ غلیفہ تک پہنچ سکے گا۔  
افلاطون، اول تو اپنے اُستاد سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعددِ فضیلت کا قائل ہو گیا۔ اُس نے بیان کیا ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہوت، وغیرہ متعدد قوتیں ہیں اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے۔

اور یہ کہ، فضائل کے اصول چار نہیں: حکمت، شجاعت، عفت، عدل، اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوتِ عاقلہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے حکمت وجود پاتی ہے اور قوتِ غضبیہ، اگر یہ معتدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوتِ شہوانیہ یا بہیمیہ، اس میں اگر اعتدال رہنا ہو تو اس سے عفت بنتی ہے، اور اگر ان تینوں فضائل میں اعتدال پایا جائے تو اُن سے عدل پیدا ہوتا ہے تو عدل کے ساتھ نفسِ انسانی کا انصاف اُس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں،

اور ان ہر سہ ٹوٹی میں سے ہر ایک قوت دوسری قوت کیساتھ تعاون و اشتراک کرے،

اور ایک دوسرے کی پناہ بنے۔

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے، اس لئے کہ حکمت کے معنی جب اس عمومیت کے ساتھ لئے جائیں جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ تمام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس طرح تنہا حکمت ہی سب فضائل کو شامل ہوگی خواہ وہ شجاعت ہو، یا عفت، عدل، ہو یا کوئی اور فضیلت۔

فلاطون کے اس مذہب کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع یا ان کی اساس ”خواہشاتِ نفس کا عقل کے زیر فرمان ہونا“ ہے۔ یا یوں کہئے کہ خواہشات کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک ”عقل“ دوسرا ”شہوت“ اور اس لئے ضروری ہے کہ شہوت پر ”ضبط“ کو نگراں بنایا جائے اور اس کو شہوت پر محیط کر دیا جائے تاکہ ”فضیلت“ وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راہبوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ ”فطری رجحانات و خواہشات کا قلع قمع کر دینا سب سے بڑی فضیلت ہے“ قطعاً غلط اور بے راہ و روی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس راہ کو اختیار کرتے وقت اس بات کو بالکل فراموش کر دیتے، یا واقعی اس حقیقت سے نا آشنا ہوتے ہیں کہ انسان کے لئے خواہشات کا وجود ایک اساسی اور بنیادی چیز ہے، اور خدائے تعالیٰ کے قوانین قدرت کے عطایا میں سے ایک عطیہ ہے۔ لہذا اس کا استیصال، اور بیخ و بن سے اس کو ختم کر دینا، انسانی فطرت و طبیعت کے لئے سخت مفرت رساں ہے اور اس کے ایک اہم جزو کو تباہ و برباد

کر دینا ہے بلکہ اُن کا قلع قمع کرنا۔ اصل فضیلت،، ہی کا ٹٹا دینا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ فضیلت، نفس کی اُن خواہشات یا اُن رجحانات کا نام ہے جن کا ضبط و احاطہ عقل کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔

پس خواہشات و شہوات کے متعلق ”افراط و تفریط“ دونوں قسم کی راہوں سے بچنا چاہئے۔ اس لئے کہ ایک جانب کا حامل یہ ہے کہ اُن کا قلع قمع اور استیصال ضروری ہے اور دوسری جانب کا تقاضہ ہو کہ اُن کی باگوں کو بالکل ڈھیلا چھوڑ دیا جائے، اور عقل کی نگرانی اور اُس کا ضبط اُس پر سے ہٹا لیا جائے۔

اور اعتدال کی راہ وہ کہ جس کا نام ”فضیلت“ ہے۔ یہ ہے کہ نہ شہوات و خواہشات کو عقل پر غالب ہونے دیا جائے، اور نہ اُس کے ضبط کو اُس پر سے ہٹا لیا جائے اور نہ اُن کو قلع قمع کر کے فطرت کی خلاف ورزی کی جائے۔ بلکہ اُن کو عقل کے زیر اثر مقتضایہ قدرت کے مطابق چلایا جائے۔

ارسطو نے اس قول کو دراصل اپنے مشہور نظریہ ”نظریہ اوساط“ کے تحت میں لانے کی سعی کی ہے۔ وہ یہ کہ ہر ایک فضیلت دو رذائل ”افراط و تفریط“ کی درمیانی شے کا نام ہے۔ پس ”شجاعت“، ”تہور اور ہزدلی“ کی درمیانی صفت اور ”دو کرم“، ”اسراف اور بخل“ کی درمیانی صفت، اور ”عفت“، ”قجور اور خمور“ کی درمیانی صفت ہے۔

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے رذائل کا نام لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ اُن کے مستقل نام رکھے گئے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ درحقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب دو رذائل موجود نہیں ہیں۔

البتہ یہ فیصلہ وہ کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے، اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟، آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کر رہا ہے؟

ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہوا جائے، اور نہ اُس نے اس مقصد کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف اور ماحول کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شے ایک انسان کے حق میں کرم کھلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا بخل سمجھی جاتی ہے بلکہ خود ایک انسان ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کھلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیش نظر اعتدال کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل کو اسی اصول پر پھیلایا ہے جو قابلِ مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابن مسکویہ نے دو کتاب الاخلاق میں اور بعض دوسرے فلاسفہ عرب نے بھی لیا ہے، اور اسی نظریہ پر انھوں نے ”فضیلت“ کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔

اس نظریہ پر مسطورہ ذیل اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں۔

(۱) ارسطو کے نظریہ اوساط میں دو وسط، کے معنی ”منتصف“ (ٹھیک درمیانی حصہ)

کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک دو درزائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی، یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک ”فضیلت“ کی نسبت دو درزائل کے درمیان بالکل مساوی ہو اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس



دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ ہو، مثلاً "شجاعت" تہور، اور جبن کے درمیان ایک صفت ہے، لیکن وہ "تہور" سے قریب اور "جبن" سے بہت بید ہے، اسی طرح "کرم" اسراف سے قریب اور بخل سے بہت دور ہے۔

لہذا اس معنی کے اعتبار سے نظریہ "وسط" صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ رذائل کے درمیان ہیں مثلاً "صدق" اور "عدل" یہ دونوں کسی رذائل کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں صدق کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور ابن مسکویہ کا یہ کہنا کہ عدل "ظلم" اور "انظلام" کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر ہے، اور خواہ مخواہ ارسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی تیج ہے ورنہ حقیقتاً انظلام صرف "ظلم" کے اثر کا نام ہی اور اس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور مضبوط پیمانہ نہیں ہے جو ہمارے لئے "وسط" کی صحیح اور مکمل پیمائش کر دے۔

تقسیم فضائل میں دو رجحان کے علماء اخلاق نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں۔

فضائل کی تین قسمیں ہیں، فضائلِ شخصہ، فضائلِ اجتماعیہ، فضائلِ دینیہ، پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لفظِ مذہب میں انہماک سے ضبطِ نفس ہے تو "حفت" ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب

تہور۔ بے جا رجحان۔ جبن۔ مردی۔ ظلم۔ بے عمل کام۔ انظلام۔ بے عمل کام کا اثر

میں ڈال دینے، یا رنج و مصائب سے دہشت و خوف کھانے پر ضبطِ نفس ہو  
تو، شجاعت ”ہے۔ اور تہذیبِ نفس و دینی نفس کو عقل کے زیرِ فرمانِ عمل کرنے  
پر ترغیب ”ہے تو اس کا نام ”حکمت“ ہے اور فضائلِ اجتماعیہ میں اگر انسانی  
حقوق کی کماحقہ ادا گزاری ہے تو اس کو ”عدل“ کہتے ہیں۔ اور اگر حقوقِ انسانی  
کے ادا فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ ”احسان“ ہے اور فضائلِ مذہبیہ  
میں وہ تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالقِ دالک کی رضا کیلئے متصف  
ہونا ضروری ہے۔

مگر اس تقسیم پر بھی اعتراض کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ  
انسان کی اجتماعی زندگی اُس سے جدا کوئی شے نہیں ہے اس لئے کہ جو شے  
بھی ان میں سے کسی ایک پر اثر انداز ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اثر  
انداز ہو، لہذا یہ ناممکن ہے کہ انسان کے لئے فضائلِ شخصیت اس طرح پائے جاتے  
ہوں کہ اُن کا کوئی تعلق جماعت سے نہ ہو، یا ایسے ردائل موجود ہوں جو اجتماعیت  
پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں۔

پس عفت، شجاعت، جہن اور بردِ اخلاقی یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی نتائج رکھتے  
ہیں، اور اسی طرح فضائلِ اجتماعیہ، مثلاً احسان اور عدل اول شخص اور فرد کی  
ذات سے نکلتے، اور پھر اجتماعی اثرات ڈالتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ فضائلِ شخصیت اُن فضائل کا نام ہے  
جو فرد و شخص کی زندگی کو منظم کرتے، اور اُس کے قومی اور ملکات میں ترقی، اور اعتدال،  
پیدا کرتے ہیں، اور فضائلِ اجتماعیہ اُن فضائل کو کہتے ہیں جو فرد و شخص کو اسکے گرد و پیش

انسانوں کے ساتھ ایک لڑائی میں پروتے اور ان سب کے حالات کو ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں  
 البتہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس  
 میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائلِ شخصیت نہ ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا  
 حصول ناممکن ہو جائے، اور وہ ہرگز ترقی کی راہ پر گامزن نہ ہو سکے، اور نہ انسانی حقوق  
 کے ادارے قابل رہ سکے، اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق  
 بھی بدستور ہو جائیں، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے  
 اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے، تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہے، اور  
 ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا ان کے دو قسم ہونے کو مضر اور خلل انداز نہیں ہے  
 الحاصل، کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام افراد کا احاطہ  
 اور حصر کر سکیں، یا ان کی تمام تفصیلات سے عمدہ برآ ہو سکیں،  
 تاہم یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو شرح و تفصیل کے ساتھ  
 بیان کر دیں۔



## صدق

انسان اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اُس کو "صدق" کہتے ہیں، اور خبر سننا کچھ گفتگو اور قول ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ عمل سے بھی سنائی جاسکتی ہے۔ مثلاً ہاتھ کے اشارہ یا سر کی حرکت سے، اور قول و فعل کے علاوہ فقط خاموشی سے بھی ادا کی جاسکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص گناہ کر رہا ہے اور اُس نے دیکھا کہ فلاں شخص مجھے ایسا کرنے پر ملامت کرے گا لہذا اُس نے اُس کے سامنے اُس عمل سے سکوت اختیار کر لیا تاکہ یہ ظاہر ہو کہ اُس نے یہ گناہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت "جھوٹ" میں داخل ہے۔ اور جھوٹ میں وہ مبالغہ بھی شامل ہے جو اس درجہ تک پہنچ جائے کہ سننے والے کے ذہن میں اصل حقیقت مستور ہو جائے، مثلاً انسان کسی شے کے بڑے یا چھوٹے ہونے کو اس طرح بیان کرے کہ سننے والے کو اسکی حقیقت کسی طرح معلوم نہ ہو سکے۔ اور یہ بات بھی جھوٹ میں داخل ہے کہ کوئی شخص ایک حقیقت کے بعض حصوں کو بیان کرے اور بعض ایسے حصوں کو حذف کر دے کہ اگر حذف کردہ حصہ کو ذکر کردہ حصہ کے ساتھ ملا کر بیان کیا جائے تو اس حقیقت کا آب و رنگ بالکل ہی دوسرا ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان حق کہے، اور ہمیشہ حق کہے، اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

اور "صدق" (سچائی) اس لئے فضیلت ہے کہ یہ اجتماعی بنیادی اصول میں سے بہت اہم بنیاد ہے، اور اس کے بغیر جماعت کا بقا ناممکن اور محال ہے، اور یہ اس لئے کہ جماعت کے لئے از بس ضروری ہے کہ اُس کے افراد آپس میں سمجھنے سمجھانے کی کوشش کریں

کیونکہ اس کے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون ناممکن ہے، اور اسی افہام و تفہیم کے لئے  
 لغت کا وجود عمل میں آیا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے اور ایک دوسرے  
 کو سمجھانے کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے دل میں جو حقائق پائے جاتے ہیں وہ اُن کو دوسرے  
 تک پہنچا دے اور اسی کا نام دینی حقیقت کو بعینہ ظاہر کر دینے کا نام، صدق اور سچائی ہے  
 چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلوں، مثلاً کنبہ یا مدرسہ، میں یہ بات بخوبی روشن ہو سکتی ہو  
 کہ یہ دونوں صدق کے بغیر کسی طرح چل ہی نہیں سکتے، اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے  
 لگیں اور اساتذہ تعلیم کے موقع پر کذب بیانی اختیار کریں تو مدرسہ اُسی وقت ختم، اور فنا کے  
 نذر ہو جائے گا اور اسی طرح گھر کا حال بھی سمجھ لینا چاہئے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے  
 کسی چھوٹی سے چھوٹی جماعت کا تباہی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے  
 کہ جس جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہو گا اُسی قدر اُس جماعت کو مضرت اور  
 نقصان پہنچے گا۔ اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب رہی تو خرابی اور نقصان کے ساتھ  
 اُس جماعت کی بقا کی کچھ شکل کل آئے گی ورنہ تو اُس کا تباہ ناممکن ہو جائے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سنسنے یا پڑھنے سے جو اکثر معلومات ہم کو  
 حاصل ہوتی ہیں اُن کی بنیاد سچائی ہی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات  
 میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹ ثابت ہوں تو جس قدر کام  
 اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور برباد جائیں۔ اور ذاتی علم سے تو بہت تھوڑی چیزیں ہم کو  
 حاصل ہوتی ہیں اور وہ وہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح بھی  
 انسانی زندگی کے معاملات میں کافی وافی نہیں ہو سکتیں، اور لامحالہ سنسنے اور پڑھنے ہی پر بیشتر  
 معاملات کا انحصار رہتا ہے۔



یہی وجہ ہے کہ ”صدق“ کو فضائل کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد شمار کیا گیا اور اُس کو اقوام کے انحطاط و ترقی کا عنوان قرار دیا گیا۔ اور جھوٹ کے نقصانات میں سے ایک نقصان یہ ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے جھوٹ پیدا کرتا ہے یہ اس لئے کہ جھوٹا اپنے جھوٹ سے دنیا میں ایسی چیز بناتا ہے جس کا وجود نہ تھا اور وہ ایک ایسے خیال کو وجود میں لاتا ہے جو واقعہ کے خلاف ہے۔ اب یہ خیال جو اس کا اپنا پیدا کردہ ہے برابر اس پریشانی میں رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس کو واقعہ کے مطابق ثابت کروں حالانکہ ایسا ہونا قطعاً ناممکن ہے۔

انسان، اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو باور نہیں کیا جاتا، ارسطو سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مضرت کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو باور نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان ”خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، مدرس ہو یا پیشہ ور“ اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح اپنے دوست، بھائی، وغیرہ پر جھوٹ تراشتا ہے خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے اور ایسا بہت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنے اوپر عائد شدہ فرض کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، تو پھر ملاستِ نفس سے بچنے کے لئے وہ اپنے نفس کو جھوٹا اطمینان دلاتا ہے کہ اُس نے کما حقہ ادا فرض کر دیا ہے، یا اسی طرح بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ

ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرح طرح کے عذر اور حیلے تراشتا ہے اور اپنی سُستی، کجی، بے رحمی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر پردہ ڈالتا رہتا ہے، اور اس طرح اُس کو حق سے روگردانی کے لئے تیار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت جب ”مادت“ بن جاتی ہے تو وہ اس درجہ پر پہنچا کر چھوڑتی ہے کہ پھر اُس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہے اور پھر اچانک روشنی میں آجائے تو اُس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اُس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیچ

الصدقینحی والکذب یھلک بھات کا باعث ہو اور جھوٹ ہلاکت تک پہنچاتا

دروغ کی بہت سی قسمیں ہیں ان میں سے بعض کے نام مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

**نفاق** | انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اُس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہل عرب نے اُس کو ”ناقار“ سے بنایا ہے، اور یہ ”گوہ“ کے سوراخوں میں سے اُس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ اڑے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے، اور اسی قبیل سے اُس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا، اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے، یہ علی جھوٹ ہے۔

بہر حال جو شخص حقیقت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابل نفرت

دلا مت ہے۔

تعلق | کوئی شخص اگر اپنے نفع اور فائدہ کی اُمید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتقاد کے خلاف اسکی تعریف کرے تو اس کا نام تعلق اور چا پلوسی ہے۔

نفاق اور تعلق کی ضد ”صراحت“ و صاف دلی ہے۔ ہم اگر اپنے مخالفین سے کھلے دل سے گفتگو کریں، اور جو ہمارے دلوں میں پوشیدہ ہے ہم سچائی کے ساتھ اُس کو ادا کر دیں تو اُس کو ”صراحت“ کہتے ہیں۔ یہ لفظ عرب کے محاورہ ”لبن صریح“ سے لیا گیا ہے، جب دودھ خالص ہو اور اُس میں جھاگ بھی باقی نہ رہیں تب ایسا کہتے ہیں، لہذا انسانوں میں اُس کو صریح ”صاف دل“ کہیں گے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک ہو، اور جو کچھ دل میں ہو اُس کو صاف صاف ظاہر کر دیتا ہو،

لوگوں کو ”صراحت“، ”صاف دلی“ کے معنی میں کبھی مناسطہ بھی ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ”صاف دلی“ کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو بر سچی بات ہر انسان سے کہہ دینی چاہئے حالانکہ یہ غلط ہو، اسلئے کہ اس کیلئے بھی مختلف حالات ہیں کوئی موقع کہہ دینے کا ہو تو کوئی خاموش رہنے کا یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلا ضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور ان کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیر معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو جس طرح کہ ”صاف گوئی“ اس کا نام نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال و کردار پر فخر کرتا پھڑے، یا اپنے جی کا بھیدا اپنے گھر اپنے پڑوس، اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے ”اگرچہ جو کچھ وہ ظاہر کرے گا وہ سب حق اور سچ ہی ہوگا“ بلکہ صاف دلی و صاف گوئی ”صراحت“ اس کا نام ہے کہ جب کبھی بھی کوئی بات زبان سے نکالو وہ ”حق“ اور ”سچ“ کے علاوہ اور

کچھ نہ ہوا مگر ایسے شخص کے ماسواہو اُس بات کے سننے کا حق رکھتا ہو ہرگز کسی دوسرے پر اپنا راز ظاہر نہ کرنا چاہئے۔

بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ ”خلفیت وعدہ“ (وعدہ خلافی) ہے، سو اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا، تو یہ بھی ”جھوٹ“ ہے، اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر غالب آکر وعدہ پورا کیا جاسکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں شامل ہوگا۔

وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچانا ہے مثلاً اُس کے وقت کی بربادی یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں ”قرض“ ہے لہذا جس طرح ادار قرض ضروری ہے اسی طرح وفاء وعدہ بھی فرض اور ضروری ہے۔

اسی لئے ہمیشہ ”وعدہ“ میں میانہ روی کا خیال رکھنا چاہئے اور انسان کو اسی حد تک وعدہ کرنا چاہئے جس کو وہ پورا کر سکے، یا جس کے پورا کرنے کے لئے اُس میں عزم و ارادہ کی طاقت موجود ہو۔

انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے اوپر جھوٹ کا دروازہ وا کرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئے

الکریم اذا وعد وفا کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے

ہیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اُس کے لئے بلاشبہ ریاضت نفس، قوت برداشت، صبر اور ببادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، یہ اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرہ کی زندگی میں

ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اگر وہ کوتاہ نظری سے کام لے تو اُس کو یہ باور کرنا پڑے کہ اس جگہ جھوٹ بولنا ہی مفید ہے، اور اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ کار نہیں ہے، ہم ایسے مواقع کی بعض قومی مثالیں دیکر، اور اُن میں جھوٹ بولنے کے لئے دلائل بنا کر پھرتائیں گے کہ ان مواقع میں جھوٹ کو صحیح سمجھنے میں کس طرح غلطی ہو جاتی ہے۔

(۱) ایک بتدی نے فن شعر کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی، اور تمہارے سامنے ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو تمہارے نزدیک عمدہ نہیں ہے، تو اب تمہارا رویہ کیا ہونا چاہئے؟ یہ کہ تم بیچ بولو اور صاف صاف کہہ دو کہ یہ قصیدہ اچھا نہیں ہے، معافی کے اعتبار سے کمزور ہو، بے جا تکلف، اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اُس کو رنجیدہ اور مضحل کر دو، اور تمہارے اس کہنے کا نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اُس کی حوصلہ افزائی کی جاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا۔

یہ مناسب ہے کہ تم جھوٹ بولو، اور اُس سے کہو کہ یہ قصیدہ بہت عمدہ ہے، چت بندش اور شوکتِ الفاظ کا حامل ہے۔ تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور حوصلہ مندی کے ساتھ اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بلندی حاصل کر لے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر جھوٹ سے بچنا چاہئے۔ اور اگر تم ”شعر“ کے فن سے نا آشنا ہو اور اُس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح بیچ کہہ دینا مناسب ہے۔

”میں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کر دو“

اور اگر اس فن کے حن و قبح سے آشنا ہو تو تمہارا فرض یہ ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے ہوں اُن کی تعریف اور جو نقد و پرکھ کے قابل ہوں اُن پر نرمی اور شیریں کلامی کے ساتھ ضرورت تنقید کی جائے اور اس طرح نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی



ضروری ہے۔

یہ ایسا ”بیج“ ہوگا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی، اور اُس میں اُس کیلئے وہ فائدہ ہے جو صریح جھوٹ میں نہیں ہو سکتا، ذل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شے کو بالکل حقیر کر دینے سے ہو سکتی ہے یا ایسے ”بیج“ سے ہو سکتی ہے جو درشتی، اور سخت کلامی سے ادا کیا جائے لیکن ایک طالب حقیقت کے لئے ”مذہب تنقید“ جھوٹی طمع سازی کے مقابلہ میں بہت زیادہ مرغوب شے ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم      ہمیشہ بیج کو اگرچہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو۔

قل الحق ولو كان مرأً

(۲) جنگ میں تو یہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرز عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب سے حملہ کا ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے، یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں منہمک ہو جائے اور حقیقت حال سے بے بہرہ رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے جو اس کا اصل مجاذ جنگ ہو تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہئے کہ ”بیج“ کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اُس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ یہ مشہور قول ہے کہ

المحاب خدعتنا      لڑائی دھوکا ہے

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طرز عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلان جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب ہمارے تمہارے درمیان، سمجھوتہ اور گفتگو کا موقعہ نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور افہام و تفہیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ

کیسا؟ کیونکہ اعلان جنگ کے تو یہی معنی ہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کئے بغیر نہیں رہیں گے خواہ اس میں کتنی ہی چالاکی کرنی پڑے، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ ”میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سنا دوں گا“ اور پھر وہ اُس کو سنا دے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خیر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہو اب اگر سننے والا اس کے باوجود اس قصے کو صحیح سمجھنے لگے تو تصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً ”سل“ میں مبتلا ہے اور وہ اس کی تیمارداری اور خبرگیری میں مصروف ہے ”اور اُس سے پہلے اُس کا ایک لڑکا اسی مرض ”سل“ میں بیمار ہو کر مر چکا ہے“ وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو سل ہے؟ اور ساتھ ہی پریشان ہے اور لپکپا رہی ہے کہ کیسے طبیب ”ہاں“ نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے؟ یہ کہ جھوٹ بولے اور کہہ دے کہ ”نزلہ زکام ہی“ تاکہ اُس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خبرگیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خبرگیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جاتی رہے اور مریض پر ہی اس قدر نا اُمیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے، تو اگر کوئی کوئی نہیں اس سانحہ کو سنے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دیگا کہ ایسے وقت میں جھوٹ بولنا فرض ہے۔

لیکن اگر دستِ نظر سے کام لیا جائے تو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہو گا کہ طبیب کے ”دردِ غمِ مصلحتِ آمیزہ“ کے بعد وہ لڑکا صحتیاب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے دل میں

یہ بیٹھ جائیگا کہ لڑکے کو اگرچہ ”سل“ تھی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بنا دیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو ”نزلہ“ ہو گیا اور طبیب نے بیچ کہتے ہوئے سختی کے ساتھ یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی ”سل“ نہیں ہے بلکہ ”نزلہ“ ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اعتبار نہ ہو گا اور وہ یہی سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو ”سل“ ہے مگر طبیب میری تسکین کے لئے نزلہ بنا رہا ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اَلْبَانِے اپنا یہی طریق کار بنایا ہے تو ان کی تجاویز امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھوٹ ہے جو ”لغت“ کے بتائے ہوئے معانی کو ہی محل کر دیتا ہے، اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسہ اٹھا دیتا ہے۔

”اس لئے انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ کسی شے پر حکم لگانے سے پہلے دوستِ نظر کے ساتھ یہ دیکھ لے کہ اس کی وجہ سے مستقبل قریب یا بعید میں کس قدر نقصان اور مصرت کا اندیشہ ہے“

پس طبیب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصل حقیقت ظاہر کرنے کے لئے تعبیر میں جو الفاظ بہتر ہوں استعمال کرے۔ اور مریض، اور اُس کے کنبہ کے لئے ”اپنی تشخیص کے اندازہ کے مطابق“ اُمید و توقع کا دروازہ کھلا رکھے، لیکن ”حق اور بیچ کو کسی طرح ہاتھ سے نہ دے۔ مثلاً یوں کہے۔ ”آمار اگرچہ ایسے پائے جاتے ہیں ماہم خطرہ اور خوف کی حالت نہیں ہے دوا اور احتیاط لازم ہے۔“

اس کے علاوہ اگر سچائی بعض افراد کے لئے پیامِ موت بھی ثابت ہوتی ہے اور جھوٹ انکی نجات کا باعث بنتا ہو۔ — اگرچہ ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان سرد و امور سے

تقلاً واقف نہیں ہیں۔۔۔۔۔ توقع کی راہ، سانی نعت کی خانقت، اور انسانوں کے باہمی وثوق و اعتماد کی خاطر کیوں نہ ہم ان تھوڑی سی جانوں کو قربان کر دیں۔ اور جبکہ سلطنت کی خاطر ہزاروں کی قربانی درست سمجھی جاتی ہے تو کیا چند نفوس کو خانقت حق کی راہ میں بھینٹ چڑھا دینا، اور اسی طرح ایک عدد و نقصان برداشت کر لینا نا درست ہو سکتا ہے؟ لہذا اس بارہ میں اختلاف کو ہرگز جگہ نہ دینی چاہئے، اور ہم کو خود پر لازم کر لینا چاہئے کہ ہر حالت میں اور ہر موقع پر ”بیچ“ کے علاوہ اور کچھ نہ کہیں گے۔

## شجاعت

ضرورت اور حاجت کے وقت مصائب و خطرات کا ثبات قدمی کے ساتھ مقابلہ ”شجاعت“ کہلاتا ہے، اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ شجاعت ”بے خوفی“ کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جو شخص نتائج پر نگاہ رکھے اور اُن کے پیش آنے سے خوف زدہ ہو، مگر جب وہ سامنے آجائیں تو ثبات قدمی سے اُن کا مقابلہ کرے تو وہ ”مرد بہادر“ ہے اور جب تک بھی کوئی شخص موقع اور محل کے مناسب بہترین کار گزار ثابت ہو وہ ”شجاع“ ہے، پس اگر ایک رہنما آگ کے کنارے کھڑا ہے اور وہ اس کو دیکھ کر کپکپا رہا ہے اور اُس میں گر کر موت کے منہ میں جانے سے خوف کھا رہا ہے، مگر پھر نفس پر قابو پا رہا ہے اور ادارہ فرض میں مناسب طریقہ کو کام میں لاتا ہے تو وہ ”بہادر رہنما“ ہے۔ بلکہ وہ ایسی حالت میں بھی ”بہادر“ سمجھا جائے گا کہ نتیجہ پر نگاہ رکھنے کے بعد وہ یہ فیصلہ کرے کہ اس خطرہ کے موقع سے بچنا ہی بہتر طریقہ کار ہے، اور یہ کہ اُس کا فرض اُس کو یہ حکم دیتا ہو کہ اُس کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ

اپنے شکر کو خطرہ سے بچا کر پسپا ہو جائے۔ اور اگر اُس نے موقع اور محل کے مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اُس کو قرار کرنا چاہئے تھا وہاں قرار نہ کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہئے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب صورتوں میں وہ شخص ”نامرد“ اور ”بزدل“ کہلائے گا۔

اس لئے شجاعت، نہ اقدام و جوش پر موقوف ہے اور نہ خوف و عدم خوف پر بلکہ اُس کا مدار ”ضبطِ نفس“ اور ”موقعہ کے مناسب عمل“ پر ہے، کیونکہ کسی شخص کا خطرہ سے بے پروا اور خوف سے نڈر ہو کر ضبطِ نفس، اور موقعہ کے مناسب عمل کے لئے اقدام کرنا ہی شجاعت ہی تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پروا ہو جائے اور بالکل ہی بے باک بن جائے، اس لئے بعض صورتوں میں خوف ہی ”فضیلت“ بن جاتا ہے اور بے باکی ”رذیلہ“ سمجھی جاتی ہے، مثلاً سیاسی معاملہ کے اجراء، یا کسی امرِ عظیم کے اعلان کے وقت خوف کا پیدا ہونا اس لئے بہتر ہے کہ وہ اس کو اعلان و اجراء سے پہلے اصل حقیقت کے دیکھنے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کی ذاتی رائے کو تھپتھپ کر دیتا ہو اور یہ بھی فضیلت کی بات ہے کہ انسان اپنی تہک عزت یا ناموس کے بارہ میں خوفزدہ ہو، یہ کوئی بہادری نہیں ہے کہ بے جھجک شراب خانہ میں شراب پینے پہنچ جائے اور شارعِ عام پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، یہ دراصل بہادری نہیں کہلاتی بلکہ شور و داعی کا فتور سمجھا جاتا ہے۔

درحقیقت قابلِ مذمت بزدلی یا ذلیلِ قہم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گزر کر لپٹی کی جانب چلا جائے یا خوف دلانے والی شے کے متعلق دل میں ہول بیٹھ جائے، مثلاً ہر ایک انسان کاٹ کمانے والے کتے کے حملہ یا برقی تار کے مصیبت شلوں میں مجلسِ جانے، یا موٹر اور ریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، ہر وقت نشانہ ہے، اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف بھی کھاتا ہو، لیکن نامرد اور بزدل



کے دل میں یہ خوف (دہشت) کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور ان ہلاکتوں میں پڑ جانے کے تصور سے بالکل ہی خوف زدہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ یہ خوف اُس کو کام اور ڈیوٹی سے بھی باز رکھتا ہے وہ ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ ہو تو موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے برے احتمالات کی پرواہ نہیں کرتا، اور اگر وہ پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اڑنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہے اور ثبات قلبی کے ساتھ اُن کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہو جاتا ہے تو وہم کی وجہ سے وہ اپنے مرض کو بڑھنے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا ہے اور وہ سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے، اِمحاصل بہادر اُس بڑے باک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہیے، اُو نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھاتا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہیے یا اس قدر خوف زدہ ہو جائے کہ ”فض“ اور ”ڈیوٹی“ کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روزمرہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدانِ جنگ کے بہادری کے مقابلہ میں کم بہادری کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطباء، کان کن، سمندری ماہی گیر جو تیز دندہ ہوا اور موجوں کے تلاطم میں کام انجام دیتے ہیں، اور جہازوں کے کپتان، ملی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدامِ خلق ”بہادر“ اور ”شجاع“ ہی کی فہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگیز کرتے، اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

درحقیقت سب سے بڑی بہادری، مصیبت، اور سختی کے وقت دل کا اطمینان

اور حاضر حواسی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اُس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور  
بیداری حواس کو نہ کھو بیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اُس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری  
اور مطمئن عقل کے ساتھ اُس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اُس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اُس کے گھر میں  
گھسے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی غرقِ بکٹ جانے والا ہے، یا کشتی غرقِ بکٹ  
جانے والی ہے، سو اگر ان حالات میں اُس کی عقل گم ہو گئی، اُس کے حواس غفل ہو گئے، اُس کی  
وقتِ صواب بیدار جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں، اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے؟ تو وہ شخص ”نامرد“  
اور ”بزدل“ ہے۔

اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو یافتہ، اور مطمئن قلب رہا، اور اُن امور میں بہتر طریق کار کو عمل  
میں لایا تو یہ شخص بلاشبہ بہادر اور شجاع ہے۔

عبدالملک بن مروان کی ایک حکایت اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔  
ایک دن اُس کے پاس ابن زیاد کے قتل، اور اُس کے لشکر کی شکست کی اطلاع  
پہنچی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ  
کر لیا، اور دمشق نے بھی اُس کے خلاف بغاوت کر دی، اور روم کا بادشاہ بھی شام  
کی طرف روانہ ہو گیا ہے۔

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اُس کا دل پریشان ہوا اور نہ اُس کے حواس  
پر اثر پڑا، اور اُس پر رے دن میں وہ مطمئن قلب، اور خوش چہرہ پایا گیا، پھر روم کے بادشاہ کو تو  
ادبِ خراج میں مشغول کر لیا، اور فلسطین پر لشکر بھیج کر دوبارہ قبضہ کر لیا، اور خود دمشق پہنچ کر اپنے  
خالفین کو شکست دیدی۔

شجاعتِ ادبیہ | انسان جبکہ تمدن میں بہت آگے بڑھ گئے ہیں تو اب ان کو جہانی شجاعت کی اتنی ضرورت باقی نہیں رہی جتنی کہ غیر تمدن زمانہ میں باقی رہتی تھی، اس لئے اس زمانہ میں ”شجاعت“ کے ایک اور نئے معنی پیدا ہو گئے ہیں جس کا نام ”شجاعتِ ادبیہ“ ہے۔

اور اُس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک شخص ایسے سخت وقت میں جبکہ لوگ اس سے بدظن ہوں، اور اُس پر جھوٹی تہمتیں تراشتے ہوں، اور جبکہ اُس کا بیچ کنا اُس پر بہت بڑے غیظ و غضب کا طوفان لا آتا ہو۔ یا حاکم کی انتہائی ناراضی کا باعث ہو تا ہو، اپنی جس رائے کو حق سمجھتا ہے اُس کو علانیہ ظاہر کرے، اور وہ اپنے قول حق کے اعلان، اور رائے کے اظہار و اشاعت کی راہ میں جس قدر مصائب و آلام سے بھی دوچار ہو اُن کو صبر و تحمل کے ساتھ برداشت کرے، پس اگر اُس کی رائے، علماء و دقت، یا اپنے گرد و پیش عامۃ الناس کی رائے سے الگ ہو، یا حاکم و بادشاہ یا کسی لیڈر اور رہنما کے خلاف ہو تو اس کو چاہئے کہ پیش آمدہ مصائب اور ہولناک تکالیف سے چشم پوشی کرتے ہوئے اپنی رائے کو علی الاعلان بیان کر دے،

اُس کو چاہئے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مذہب و طریق پر واضح کر دے اگرچہ اُس سے لوگوں کو اذیت ہی کیوں نہ پہنچے اور جس چیز کو خطا اور غلط سمجھتا ہے اس کا اقرار و اعتراف کرے خواہ اُس کی وجہ سے اُسے مصیبت ہی اٹھانی پڑے، اور اُس غلط عمل کو فوراً ترک کر کے صحیح چیز کو اختیار کرے اگرچہ اُس وقت کے لحاظ سے اُس کا چھوڑنا نامناسب ہی نظر آتا ہو۔ اور ایسے ”بہادر“ انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنہوں نے ”قول حق“

لے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کشتی

لیس الشدید بالصراۃ انما الشدید میں کسی کو بچاؤ دینا اصل بہادری نہیں ہے بلکہ

الذی یملک نفسه عند الغضب بہادر وہ ہے جو غضب فصر کی وقت ضبط نفس

اور ”نصرت حق“ کی خاطر اپنی جان اور اپنے مال سب کو قربان کر دیا ہے اور ”سچائی کے عشق“ اور اُس کی فریفتگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا ہے، اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیا ہے اس لئے کہ ان کو حق اور سچائی اپنی جان سے زیادہ عزیز تھے اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے ادنیٰ مقام انبیاءِ مسلمین (علیہم السلام) کا ہے اور اُس کے بعد ”شہداء“ اور ”علماءِ کاملین“ کا۔

اُن کو امرِ حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور اُنہوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور اس کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو تہ تیغ کیا۔ نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابوطالب نے قریش کی قاتلانہ دہکیوں سے تنگ آکر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

اے چچا بخدا اگر وہ (مشرکین) میرے واسطے ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس تبلیغ کو چھوڑ دوں تو جب تک ”حق تعالیٰ اُس کو غالب نہ کر دے“ یا میں اس ”تبلیغ حق“ میں جان بحق نہ ہو جاؤں، ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔

امرِ حق کے جانباز بہادروں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے۔ اُس نے آئینہ پایہ تخت یونان کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقاتِ علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جدوجہد کی، اور جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اس پر یہ تہمت لگائی گئی کہ وہ یونان کے معبودوں سے انکار کرتا اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے ”آئینہ“ کی عدالت نے اُس کو مار ڈالنے کا فیصلہ کر دیا اور

سلسلہ ۳۹۹ میں اُس کو ہر کا پیالہ پینا پڑا،

اُس کے اختیار میں تھا کہ وہ آپ کو بچا لیتا، اور یہ اقرار کر لیتا کہ آئندہ وہ اپنی تسلیم کو جاری نہ رکھے گا، مگر اُس نے ”قول حق“ اور ”سچی بات“ پر اصرار کیا، اور اپنی جان اُسی کے نذر کر دی۔

عرب کی تاریخ میں بھی اس کی بہت مثالیں ملیں گی، مثلاً مشہور فلسفی اور حکیم ابن رشد (متوفی ۱۱۹۵ھ) فلسفہ کے انہماک کی بدولت مقرب و مقبور قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ سے اوّل ”قید“ بھگتی اور پھر جلا وطن ہوا، مگر ان میں سے کوئی ایک مصیبت بھی اُس کو اپنے عزم سے نہ ہٹا سکی۔

علوم دینیہ کے مشہور امام ”احمد بن حنبل“ متوفی ۲۴۱ھ نے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلیفہ ”امون“ کے ہاتھوں کس قدر اذیتیں برداشت کیں وہ روز و شب میں متعدد بار تازہ دم جلا دوں سے کوڑے لگواتا، قید و بند میں مبتلا رکھتا، اور اپنے گمان کے مطابق ہر طرح ذلیل کرتا تھا، مگر اُس ”مردِ مجاہد“ نے کلمہ حق کو نہ چھوڑا، اور اُس کی سر بلندی کے لئے پائے اشاعت کو مضبوط رکھا۔

امام مالک، امام اعظم نعمان بن ثابت کے مصائب کی داستان بھی کچھ کم عبرت انگیز نہیں ہو مگر صبر و عویت کا وہ قانون جو ایسے ہی ”اربابِ حق“ کا حصہ ہے ان کی زندگی کا نصب العین رہا اور ان کے آخری سانس اسی کو اپنا حزر جان بنائے رہے۔

اسی طرح متاخرین میں امام نسائی، امام بخاری، امام الحرمین، اور بعد میں سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل جیسے علمائے اسی اعلانِ حق کے لئے سخت سے سخت اور جانگسل تکالیف برداشت کیں۔



قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ  
افضل الجهاد من قال كلمة حق سبک بن جہاد اس شخص کا ہے جس نے ظالم  
عند سلطان جائد بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہا۔

اور مشہور فقیہ و محدث "ابن تیمیہ" (متوفی ۷۲۸ھ) نے علماءِ زمانہ کے خلاف بعض مسائل  
اجتہاد میں اپنی رائے کا اعلان کیا۔ علماءِ عصر نے بادشاہ سے اُن کی برائی کی اور بادشاہ  
نے اُن کو جیل میں بھیج دیا، مگر وہ "رجیل" میں بھی تصانیفِ کتب میں مشغول رہے اور اپنے  
مذہب کی تائید میں اور مخالف علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل  
کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماء اور عوام کی مخالفت کی مطلق پروا نہ کی۔

اور عہدِ متوسط، اور عہدِ آخر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو احقاقِ  
حق کیلئے برابر جان و مال کی قربانی کرتی رہی تو آج "علم کی روشنی" اور "تمدن کی فراوانی" جس  
طرح نظر آ رہی ہے ہرگز نظر نہ آتی،

مثلاً گلیلو اٹلی کا ایک مشہور مخم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م) اُس نے "دوربین" ایجاد  
کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ کہ چاند  
میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور یہ کہ اُس نے سورج میں دھبے دریافت کئے۔  
اور بطلیموس کی تعلیم کے خلاف "کہ زمین ساکن، اور کائنات کا مرکز ہے" وہ اس نظریہ کا اعلان  
کرتا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

ان دعوؤں پر بعض پادریوں نے اُس کی مخالفت کی، اور اُس کے خلاف ناراضی کا ایک  
طوفان برپا کر دیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے  
باز نہ رہ سکا، اور آخر کار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈال دیا گیا، اور اُن تعلیمات کی بدولت "جو کج ہر

مدرسہ میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں، اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کئے۔  
 اور اُعلیٰ کا مشہور فلسفی کا ماباؤلا (۱۵۶۸-۱۶۳۹ م) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض  
 پادریوں اور حکام کا موردِ عتاب اور موجبِ بغیظ و غضب بنا، کیونکہ وہ یہ کہتا تھا۔  
 ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش جو اشیاء ہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ  
 نرس، وغیرہ ان سے ہم اپنی ملی قابلیت کو ”ارسطو کی طرح کے قدیم فلاسفہ کی تعلیم کے مقابلہ  
 میں“ زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام جو کہ پبلک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے ”اس سے بہتر ایک اور  
 نظام حکومت ہے جس کا پبلک میں نافذ ہونا ضروری ہے  
 ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت اذیتیں پہنچائی گئیں، اور  
 پچیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مروجہ ”شیخ المذہب“ نے موجودہ دورِ انقلاب کی بنیاد کلہ حق پر رکھی  
 اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹہ کی طویل اسارت دقید تنہائی نے کسی طرح اُس کو  
 اس اعلانِ حق سے باز نہ رکھا کہ جنگِ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ دینا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار  
 اٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو مضبوط کرنے اور اسلامی ممالک کو غلام  
 بنانے کے لئے گمراہ کن اقدام ہے۔

بہر حال ہمارا فرض ہے کہ ہم ”حق“ پر جم جائیں، اُس کا اعلان کریں، اور اُس کی  
 مخالفت کی ممانعت کریں اور اُس کے ایسے عاشق و دلیگر ہو جائیں کہ اُس راہ میں ہر قسم کی تکالیف  
 و مصائب سہیں اور جان تک قربان کر دیں اور اس طرح اپنے ذکر کو ”دنیک یادگار“ بنا جائیں

اور اسی طرح وہ شخص بھی ”بہادر“ اور ”شجاع“ ہے جو لوگوں کی بھلائی، اور ان کی  
خیر خواہی کی خاطر اپنی لذت و راحت کو بچ دے اور رنج و الم کو سہے۔

مثلاً کسی قوم میں اگر ایک جماعتی مرض پیدا ہو جائے تو یہ اپنی زندگی کو صرف اسکے  
علاج کے لئے مخصوص کر دے اور اول اُس کی تحقیقات کرے، اور اُس کے اسباب کی  
تفتیش کرے اور پھر اس کی اصلاح کی راہ میں ہر قسم کی سختیاں اٹھائے اور مصائب برداشت  
کرے۔

مثلاً وہ دیکھتا ہو کہ قوم کے نو عمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم اجرت پر زیادہ سو  
زیادہ وقت میں اور گندہ مقامات پر کام کرنے میں مصروف ہیں اور سرمایہ دار، اور کار فرما  
اصحاب کو نہ ان پر رحم آتا ہے اور نہ وہ شفقت برتتے ہیں اور آخر کار وہ اسی ضعف اور ہتکتا  
میں جوان ہو جاتے، اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی  
ہو جاتے ہیں جس طرح ان پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشو و نما پاتے ہیں کہ نہ  
انہیں علم نصیب نہ صحیح عمل کی توفیق اور آخر کار وہ جرائم پیشہ ہو جاتے ہیں اور امن عامہ کے  
لئے مضر تر رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھتا ہے کہ وہ طرح طرح کی جہانی اذیتیں اور کلفتیں جھیل رہے  
ہیں، وہ محنت زیادہ اٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں، ان کو کام ملنے میں بھی سخت مزاحمتوں  
کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے نا  
صاف مکانوں میں رہتے ہیں جو اپنے مضر صحت ہونے کے باوجود متوسط طبقہ کے مکانوں کے  
اقتبار سے گراں گرایہ رکھتے ہیں۔ اکثر ان کو کھانے کی اشیاء اور روشنی کی قیمت بھی مالداروں کی

زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جبکہ وہ اجناس یا اشیاء بہت کم رہ جاتی ہیں۔

اُن میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیٹھتے ہیں تو زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات سے کچھ بچا سکیں، اور اُن کے مکانوں اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا ہے، اور اُن کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود اُن کا سارا کنبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے۔

اور جب اُن کی اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گرد و پیش کلا گھونٹنے والی فضا، شراب، بدستی و بدخلقی، سوال و غربت اور جھوٹ، کو پاتے ہیں اور یہ سب اُن کے آباء و اجداد کی بد حالی اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اُس نے اپنی زندگی کو اُس کے علاج میں لگا دیا، اور اپنی قومی مصلح کے لئے اپنی مصلح کو قربان کر دیا، اور اس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں اُن کو سہہ گیا، اور جن مصائب نے اُس کا مقابلہ کیا وہ اُن پر غالب آ گیا، تو وہ اُس سپاہی سے جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔

بزودی کا علاج | بہادری، اور بزودی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و زوائل کا مدار، دراشت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ ہم آباء و اجداد ہی سے شجاعت و بزودی کا تخم ورثہ میں پاتے ہیں، لیکن ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ ان صفات میں تربیت کے اثر

کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صالح ہے تو وہ بہادر کی بہادری میں اضافہ کر دیگی، اور بزدل کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے صحتیاب بھی ہو سکتا ہے۔

اور ہر ایک بزدلی کا علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ پہلے اُس کا سبب معلوم کیا جائے اور پھر اُس کا مناسب علاج تجویز کیا جائے جیسا کہ تمام امراض کا حال ہے۔

اس لئے کہ کبھی ”بزدلی“ کا سبب کسی شے کی حقیقت سے ناواقفیت بن جاتا ہے تو اس کا علاج اُس شے کا صحیح علم ہو جاتا ہے، مثلاً ایک شخص تاریکی میں ایک صورت دیکھتا ہو اور اُس کو دیکھ کر گھبرا جاتا اور کپکپا جاتا ہے، اور جب اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ پتھر یا کوئی سلاہ ہے تو پھر اُس سے مانوس ہوتا، اور دل سے اُس کا ڈر جاتا رہتا ہے، اور اکثر تاریکی میں جو لوگ بھوت وغیرہ سے ڈر جاتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے ”غیر مانوس ہونا“ ہے یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنا دیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھنے لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اُس کے سامنے بزدل رہتا ہے مثلاً وہ طاہل علم جس نے ابھی تقریر کا ملکہ پیدا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی روز تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بہت جاگیگی، اتھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست و برخاست اور لوگوں کے ساتھ خللا کا عادی نہ ہو، تو وہ انسانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے، اور اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا موقع ہو جائے تو اُس پر زہامت طاری ہو جاتی، اور اسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے



اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہو جاتا ہے اور لوگ اس پر بار ہو جاتے ہیں۔ اور اس مرض کا علاج ”اُنس“ اور ”اختلاط کی عادت“ ہے اس لئے کہ وہ بہ تکلف جرات کرتے کرتے بہت بڑا جری بن جائے گا اس سلسلہ میں جو نسخہ بہت مفید ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ پہلے اُن تہا گج کو سوچ لے جو اُس کو اُس نا پسندیدہ بات کے کرنے میں پیش آئیں گے اور پھر اُن کو نفس کے لئے آسان بنالے، مثلاً اُس کو یہ خیال جمانا چاہئے کہ اگر میں تقریر کروں گا تو اچھی طرح نہ کر سکوں گا، اور سننے والے اُس پر سخت نکتہ چینی کریں گے، اور پھر اس نتیجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا سمجھنے کی کوشش کرے تو بلاشبہ وہ بہادر اور جری بن جائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک نہ پھٹکے گی، یا مثلاً طبیبوں نے اُس کے مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور اُس نے سوچا کہ یہ عمل میری موت کا باعث ہو گا اور پھر اُس کو حقیر اور معمولی بات سمجھا تو وہ آپریشن کا مقابلہ ثابت قدمی سے کر لے گا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آ سکے گا۔

اور دوسرے علاجوں کے علاوہ بزدلی دور کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ وہ بزدلی اور بہادری دونوں کے نتائج پر غور کرے پس اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ بہادری کی بدولت اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے یا بہت کم ہے تو اُس کا یہ غور و فکر بھی اُس کو بہادر بنا دے گا اور جو شخص طلبِ رزق یا طلبِ علم کے لئے اپنے وطن سے ہجرت کرنے سے خوف کھاتا ہو تو اُس کو سوچنا چاہئے کہ یہ سب احتمال کے درجے میں ہے کہ اس سفر میں وہ کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائیگا یا مرض میں مبتلا ہو جائے گا، یا حالتِ مسافرت میں مرجائے گا، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ اگر اُس نے وطن سے ہجرت نہ کی تو وہ اور بھی برباد رہے گا یا جاہل رہ جائے گا، سو اگر وہ

سخت بزدل بھی ہے تب بھی یہ غور و فکر اُس کو بہادر بنا دیگا۔  
 خصوصاً جبکہ وہ یہ سمجھ جائے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دن بھر میں تین مرتبہ  
 کھا لینے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جدوجہد کرے اور نفع پہنچائے، اور  
 استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

بزدلی کا ایک بہترین علاج یہ بھی ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت  
 انبیاء و مرسلین، مجاہدین یا دنیا کے کسی بہادر اور ہیرو کی تاریخ پیش نظر لائیے اور انکی سیرت  
 کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقہ سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری محسوس کرے گا، اور  
 اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو ان کے نقش  
 قدم پر چلنے، اور ان کے طریق زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کر دیگی۔

## حَقِّقْ

## ضبطِ نفس

عیش اور لذتوں کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر  
 پذیری ”ضبطِ نفس“ یا اپنے وسیع معنی کے اعتبار سے ”حَقِّقْ“ کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف  
 جہانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسیاتی لذتوں یعنی رجحانات و اثرات نفسانی کو بھی  
 شامل ہے لہذا کسی شخص کو ”ضابطِ نفس“ جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جہانی لذات مثلاً خور و  
 نوش اور ضبطِ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے

کام لیتا ہو۔

اُس کو ہر ناگواریات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت کے ساتھ اپنے تاثرات کا مٹع نہ ہو جانا چاہئے مثلاً وطن سے دور ہے تو وطن میں پہنچنے کا ہر لحظہ ایسا عشق جواد ارض سے بھی غافل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر حد سے زیادہ حزن و ملال جو قویٰ اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبط نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر زائل، مثلاً چھوڑ پن، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، غصہ، خستہ، یادہ گوئی، تنک مزاجی، اور شراب خواری وغیرہ، صرف ایک ہی سبب پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی ”ضبط نفس“ سے محرومی۔

ضبط نفس کی فضیلت کا عظیم شان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آقا رہتا ہے نفس کا بندہ نہیں بن جاتا کہ جس طرف وہ حکم دے اُس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے لذت اور عیش کوئی کے خلاف جہاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت اُن زہاد کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہئے۔ وہ کہتے ہیں۔

نفس کی خواہشات لاتعداد ہیں سو اگر اُس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش ”نفس“ کو نوا بجا خواہشوں کی طرف مائل کرتی اور متعدی ہوتی جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور لاتعداد ہوا۔ نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اُس کی اصلاح کی امید رہے نہ اُس میں کوئی فضیلت باقی رہے۔

اس لئے اس جماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی زندگی کی معراج یہ ہے کہ خواہشات

کے ساتھ جنگ کر کے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر نہ وہ شادی کرتے ہیں، نہ گوشت کھاتے ہیں اور ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقعہ نہیں دیتے کہ وہ عمدہ کھانا کھا سکے، یا نرم بستر پر آرام کر سکے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔

مشہور راہب اسینکا اس کو بہت بُرا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص برف کا پانی پی لے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دوں سے خوش عیشی کو نکال دو کہ جس کی بدولت شہقت اور نرمی کے اہاب پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ تمہارا دل برف سے زیادہ سرد، اور چمڑے سے زیادہ سخت ہو جائے۔

اور اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے، بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت سردی کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شے سے بدگمان ہیں، جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں اور اُن کی خواہشات جہانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں، البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسے اشخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجشہ ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان ہیں، گران کارادہ اُن شہوات سے بھی زیادہ قوی، اور اُن کا عزم نفس پر زیادہ غالب اور اُس سے قوی تر ہے، اور پھر اُس کے اس ارادہ اور عزم میں اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنا یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

مگر زندگی حقیقت، مطلق ترک لذات نہیں ہے بلکہ وہ اس لئے ترک لذات کا طالب ہے کہ اُس کی نظر میں جو پامدار اور حقیقی لذات قابلِ توجہ اور موجبِ مسرتِ شادمانی ہیں ان کے حصول کے لئے ان شہوات و لذات کا چھوڑ دینا از بس ضروری ہے

بہر حال دُرُہاد، مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں — اُن میں سے بعض یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذائیں ترک کر دینی چاہئیں، اور اس طرح دوسرے شعبہ حیات میں بھی عیش و کوشی سے بچنا چاہئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہماک مصائب کا پیشِ نیمہ ہے۔ اس سے نفسِ خفیف الحركات بن جاتا ہے اُس کی طمع بڑھ جاتی، اور اُس کی امید کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تو پھر بھی وہ اس سے زائد کا اُسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اس کو میسر نہ آئیں تو سخت دکھ اور تکلیف محسوس کرتا ہے، اور بادلِ جو در فاقہ ت کے بھی رنج و غم کے گھونٹ پیار ہوتا، اور ناپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ عادت بن جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک قانع انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی اس کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گروہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبائے پر قادر ہے تو پھر بڑے سے بڑے حادثاتِ زمانہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُنکے



خیال میں زمانہ کے حوادث و مصائب پر قابو پالینے کی صرف یہی ایک صورت ہے۔  
 اور وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شور اُس کو خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا  
 ہے اور اس شور میں جودت ہے تمام جہانی لذتیں اس کے سامنے پہنچ ہیں۔  
 درحقیقت یہ طبقہ جہانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ اُن کو ان سے بڑھ  
 چڑھ کر وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام ”لذتِ راحت و طمانیتِ قلب“ اور بلندی  
 ”نفس“ ہے۔

لیکن ان لوگوں کا یہ نظریہ ”اجتماعی“ کے مقابلہ میں زیادہ تر ”فحشی“ ہے اس لئے  
 کہ اس طرح وہ اپنے نفس کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔  
 تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو راحت دینے اور  
 خواہشات سے بے پرواہ بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جماعت میں سے ایک اور جماعت ہے جو ان سے بہت بلند نظریہ رکھتی  
 وہ زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہو کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذت، دوسری  
 انسانوں کی خیر خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کے لئے ایک بہترین  
 ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی ”زندگی“ ہے۔ انہوں  
 نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذت سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف متوجہ ہو جائیں تو  
 تمام وہ حکام اور عمال جن کے ہاتھوں میں ”خدمتِ امت“ کی باگ ہے خوش عیشی اور  
 ”نعم میں دل کھول کر منہمک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ”امتِ مروجہ“ کا تمام نظام  
 درہم و برہم ہو جائے گا۔

اس لئے اُنھوں نے ”زہد“ کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو ”امت“ کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کر کے جماعتی عیش و راحت کا سبب بنیں۔

اکثر علماءِ نظر و بحث اور مصلحینِ امت، اسی قسم میں داخل ہیں وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت و آرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن و اطمینان اور فائزِ البالی پیدا ہوتی ہے

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو اپنی قربان نہیں کرتے بلکہ انکے قوتِ خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ ان کا فہم و شعور جب اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ انکی ذاتِ انسانی کی فلاح و نجات کا مرکز ہے تو وہ اس سے اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُس کو نہیں پہنچ سکتی۔

زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو اسی کو دین اور مذہب سمجھتا، اور زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو تقرب الی اللہ کا ذریعہ یقین کرتا ہے، ان کی خدمت میں ہم کو یہ عرض کرنے کا حق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا نزول، انسانوں کی سعادت و نجات کے لئے فرمایا ہے، اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اسلئے راضی ہوتا ہے کہ اُس نے شریعت کے اتباع سے اپنی اور دوسروں کو لوگوں کی سعادت کا کام انجام دیا۔

پس جو شخص اس نیت سے ”ترک لذات“ کرتا ہے کہ وہ اس عملِ صالح سے خدا کو راضی کرتا۔ اور لوگوں کی سعادت کے لئے قدم اٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابلِ صد ہزار تبریک و تہنیت۔

لیکن جس شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ”زہد“ سے اس لئے خوش ہے کہ ”زہد“

بذاتِ خود خیر مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ”تغذیبِ نفس“ کو اپنی رضا مندی و خوشنودی کا راستہ نہیں بتایا، لہذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف ”زہادت“ اور رہبانیت ہی کو بنالیا ہو اُس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پاسکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی؟

ایک مرتبہ رسالتِ مصلیٰ اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا اور تمام دن روزہ رکھتا ہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الہی سے الگ نہیں رہتا، آپ نے ارشاد فرمایا ”من یقوم بشأنہ“ تم میں سے کون ایسا ہونا چاہتا ہے لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپ نے فرمایا ”کلم خیر منہ“ تم میں سے ہر ایک اُس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانیت اور حقوقِ اللہ سے الگ ہو کر ”رہبانیت“ کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے۔ بلاشبہ کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں کہ لوگوں کی محنت پر اپنی روزی کا بوجھ ڈالے اور خود لوگوں کی زندگی کی بہتری کے لئے کچھ نہ کرے۔

لا رهبانیۃ فی الاسلام اسلام کا رہبانیت (جوگی بننے) کو کوئی تعلق نہیں ہے

بہر حال اللہ تعالیٰ تو صرف اسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو قوم کی فلاح و بہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو تھوڑے دے ورنہ تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کسی تکلیف کو یہ سمجھ کر جھیلے کہ یہ ”تکلیف“ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن عزیز میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے بڑے فضائل میں سے جس فضیلت کا خصوصیت سے ذکر فرمایا ہے وہ یہی ترکِ لذات سے پیدا شدہ ”ایثار“ ہے

يُؤْخِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَهُ كَانَ  
بِهِمْ خَصَاصَةٌ  
اگرچہ اُن کو کتنی ہی ضرورت و حاجت ہو وہ  
اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں

جان اسٹوارٹ مل نے خوب کہا ہے۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طفرائے انبیا ہے کہ وہ اس پر قادر ہو کہ اپنی فلاح  
و بہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اُس کی یہ قربانی، کسی ”مقصد“ کے پیش نظر  
ہونی چاہئے، اس لئے کہ اپنی فلاح و لذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں ہو  
اور کوئی راہنمایا کوئی زاہد اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب  
تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کی یہ قربانی اوروں کو بھی اسی طرح قربانی کئے  
پر آمادہ کرے گی وہ تمام شرف اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے  
حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہونگے کہ اُس کا یہ ترک لذات دوسروں  
کی فلاح و بہبود کا باعث بنے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترک لذت  
کرتا ہے تو وہ کسی بھی احترام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ اُس کا یہ عمل، اُس  
کی زبردست قدرت، اور بلند قوت ارادی پر دلیل ہو جائے، لیکن علی زندگی کے  
لئے وہ کسی طرح مثال نہیں بن سکتا۔

زہاد و عباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وہ جماعت بھی ہو جو ان سب کے خلاف یہ  
عقیدہ رکھتی ہے کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو  
لذت اندوز ہوئے دیا جائے، اور دلیل یہ پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف  
اسی لئے مخلوق ہوا ہے کہ اس دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ

لے اختصار کتاب ”مذہب المنفعۃ“ مصنفہ جون سٹوارٹ میل۔

وہ اُس کے لئے نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرنے تاکہ وہ اس کے واسطے سے ہر قسم کی لذتوں سے محظوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت اُن میں مشغول رہ سکے۔

یہ مذہب فرد اور جماعت دونوں کے لئے ملک ہے، اس لئے کہ ہم اگر یہ جائز قرار دیدیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اٹھائے تو جماعتی نظام ایک دن بھی باقی نہ رہ سکے گا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہوگا کہ علی الاطلاق بدظمی پھیل جائے گی، اور یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحبِ عفت نہیں ہوتے بلکہ اُن پر اُن کی بہیمی خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے اُن پر انحطاط، اور اضمحالِ مسئلہ اور طاری ہو جاتا ہے۔ لہذا ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت انکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی بہر حال فضیلتِ ”عفت“ ہر وقت انسان سے حصولِ لذات میں میانہ روی کی علامت رہتی ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں کا شکار ہو کر رہ جائے گا یا تفریط کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قطع قمع کر دیا، اور زہر میں حد سے تجاوز کر گذر اتو وہ سیدھی اور صاف راہ سے ہٹ جائیگا۔

انسان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہو جائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی طبیعت سے قریب تر ہے، اور از بس ضروری ہے کہ مجوزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو ”لذات“ حدود کے اندر ہیں ہی فرد و جماعت دونوں کی سادت کا موجب ہیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي  
اُخْرِجَ لِبَآدَاةٍ وَاطِبَاتٍ مَنْ  
لَمْ يَغْنَبْهَا اِنَّ لَوُغُوں سَعَادَةٍ  
فِيْهَا وَفِيْهَا زِينَةٌ لِّمَنْ يَّزِينُهَا



السرقة قل هي للذین آمنوا فی کمانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں ؟  
 الحیوة الدنیا خالصۃ یوم الیمۃ تم کو یہ نعمتیں تو اسی لئے ہیں کہ ایمان والوں کے  
 (اعراف) کام آئیں دنیا کی زندگی میں زندگی کی کمزوریات  
 کے ساتھ اور قیامت کے دن ہر طرح کی کمزوریات

ابتداء باوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان  
 چیزوں سے بچائے، غیر نقصان دہ چیزوں سے بھی پرہیز کرتا ہے، مثلاً ایک شخص کی حکایت  
 مشہور ہے کہ اُس نے سگریٹ سلگایا تو اُس کو خاص لذت محسوس ہوئی اُس نے یہ دیکھ کر ارادہ  
 کر لیا کہ آئندہ کبھی سگریٹ اور تنباکو نہ پئے گا، بظاہر اس کا سبب یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ڈرتا تھا  
 کہ کہیں یہ لذت اُس کو سگریٹ پینے کا عادی نہ بنا دے، اور اُس کو خوف تھا کہ بعد میں کہیں  
 یہ عادت اس پر مسلط نہ ہو جائے بس لذت کا یہ احساس اُس کے لئے خطرہ کی علامت  
 ہو گیا اس لئے اُس نے سگریٹ ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا۔

لے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

اُمّی الجہاد افضل جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے  
 آپ نے ارشاد فرمایا۔

جہادک ہواک (الذریعہ ص ۲) وہ جہاد جو ہوا و نفسانی کے مقابلہ میں توڑتا ہے  
 آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے۔

طاعة الشهوة داء وعصياننا داء ہوا و نفس کا تابع فرمان ہو جانا ملک مرض  
 رادب الدنيا والدين (ص ۱) ہے اور اُس کی نافرمانی کرتے رہتا اُس کا  
 وقال بعض البلغاء افضل الناس ایک بلیغ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ ہے جو  
 من عصی ہوا ۶ جو اپنے ہوا و نفس کی نافرمانی کر نیک عادی ہو۔

اس موقعہ پر ہم ایک مرتبہ پھر ”جیس“ کے قاعدہ کو دہراتے ہیں وہ کہتا ہے۔  
 ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مقابلہ کی خاطر کریں، اور ہر روز ”نفس اور خواہش نفس“ کے  
 خلاف ایک چھوٹا سا کام ضرور کر لیا کریں، اس لئے کہ یہ عمل مصیبت پر طے وقت پر  
 مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

بہر حال ”ضبطِ نفس“ خواہشات و رغبات کا قلع قمع نہیں چاہتا، بلکہ اُن کی تہذیب،  
 اور ان میں اعتدال کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل کے زیرِ فرمان رہیں۔ پس  
 خواہشات و رغبات کا خاتمہ دراصل شخص و نوعِ انسانی کا خاتمہ ہے اور اُن میں اعتدال  
 دونوں کی سعادت و فلاح کا موجب و سبب۔

ضبطِ نفس کی اہم اقسام | غضب و غصہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زور درج ہونا۔ اور معمولی  
 اور حقیر باتوں پر متعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت محبوب، اور قابلِ خدمت بات ہے  
 اس لئے غصہ کے مقابلہ میں ”ضبطِ نفس“ ضروری شے ہے

والکاظمین الغیظ والمغفین اور اُن مومنین کی شان یہ ہے کہ وہ پی جائے  
 عن الناس والے ہیں غصہ کو اور درگزر کر نیوالے ہیں وگوس

لیکن غضب و غصہ ہر ایک موقعہ پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابلِ تعریف  
 سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے حالانکہ بچہ کی کوئی خطا نہیں ہو  
 یا کسی کمرہ دار کو ناحق تیار رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلا وجہ اذیت پہنچا رہا ہے تو تمہارا حق ہے کہ تم اُس  
 پر غصہ کرو۔ اسی طرح انسان کی فطرت اس کی متقاضی ہے کہ اگر اُس کے شرفِ عورت پر بے جا  
 حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آجاتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں اُس کا غصہ جائز ہی نہیں بلکہ  
 ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے۔

لیکن ایسے واقعات ”جو کہ بہت کم پیش آتے ہیں“ کے علاوہ اگر غصہ کے عام واقعات پر نظر کیجئے تو وہ قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوں گے۔ اس لئے غضب کو زلیہ اور اُس کو ”ضبطِ نفس“ کو فضیلت شمار کیا گیا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبت اور اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اگر میں اس بات پر غصہ نہ کروں تو میری تحقیر تو وہی ہے۔ اور بسا اوقات وہ ایسا مغلوبِ الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام اور اس کی عظمت کی حفاظت کا مظاہرہ کر رہا ہے۔ حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لالابالی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا، اور خود کو دوسروں کی نظروں میں خفیف الحركات ٹھہراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور معاملات میں مبالغہ اختیار کرنے، اور اُن میں خرابی پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے اُس وقت اُس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے تیشوں سے وہ بڑا بھی دیکھتا ہے اور بڑا بھی، اور غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا، اس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ہم سوچیں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اُس کے لئے اچھا محل نہیں نکل سکتا؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوشِ غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اُس کو دیکھ رہا ہوں؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اُس میں اس بُرائی کے مقابلہ میں اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟

اس لئے ہم پر فرض ہے کہ ہم مغلوب الغضب نہ بنیں، اور اپنے تاثرات کی بگ ڈور عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دیں۔

(۲) انقباض، اور رنج و الم کے خلاف ضبط نفس ہر وقت رنج و الم اور انقباض نفس سے زندگی کا صاف ثنات آئینہ کدر ہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سے نا اُمید اور غضب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار البانیہ کا مشہور فلسفی ”شوہنبارہ“ (۱۶۸۸-۱۸۶۰) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے مکالیف، جنگ و جدل اور مقابلہ و تصادم کے اور کچھ نہیں ہے۔ اور بہت دُور میں اس عالم سے زیادہ بہرین دوسری کوئی نئے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود ”لذتوں“ سے بہت زیادہ ہے۔ اور یہ کہ اُس سے نجات ان دو ذرائع سے ہی ہو سکتی ہے۔

(۱) صاف ثنات عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آ جانا۔

غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کو خود کشی کر لینا چاہئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ ”زہر“ کو اختیار کرنا، اور نحو اہتاتِ نفسانی کا قلع قمع کر دینا چاہئے۔

یہ عقیدہ اکثر ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا اُن کے اعصاب کمزور ہو گئے ہوں، یا اُن پر افلاس، فقر و فاقہ، اور اسی قسم کی دوسری مصیبتیں پے پے پڑتی رہی ہوں، اور اس وجہ سے دنیا اُن کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو، اور وہ بجز دکھ اور تکلیف کے اس عالم میں اور کچھ نہ دیکھتے ہوں اُن کو اُشعار میں بھی ابوالعلا معری کے اُشعار جیسے

پسند آتے ہوں اور موسیقی کے نمونوں میں دہی بہترین نغمے معلوم ہوتے ہوں جو دردا نگیز، اور رلا دینے والے ہیں۔

ہر حال اُن کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا شعور و ادراک دنیا کی خوبیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور اُن کی مثال اس نابینا جیسی ہے جو جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہو، اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

حقیقتِ حال یہ ہے کہ دنیا، مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور اگر موجودہ ”نظمِ اجتماعی“ اور ”تربیت“ میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلاشبہ اگر تمام انسانوں کے لئے نہ سہی تو انسانوں کی بڑی اکثریت کی سعادت، اور فلاح کے سامان اُس میں میا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہو جاتا ہے کہ انسان کے گرد و پیش جو خارجی امور ہیں صرف وہی اُس کو منہموم یا مسرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

ہمیں یہ تسلیم ہو کہ گرد و پیش کے بعض حالات میں اپنی سعادت و فلاح کے لئے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بدلتے حالات و ظروف اس کو سید بناتے ہیں، اس لئے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے سعادت کے ذرائع ہمت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں باوجود اس کے وہ ان سادتوں سے محروم، اور بدنصیب ہی رہتی ہے، اس لئے کہ وہ ہر چیز میں سوائی صورت پیدا کر لیتے ہیں جو رنج و الم کا باعث ہو، اور جس چیز کو بھی دیکھتے ہیں اُس کو سیاہ رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔

پس سعادت اور مسرت، اسبابِ خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس لئے انسان پر فرض ہے کہ



وہ درحیثیت "کے فن سے واقف ہو، اور یقین رکھتا ہو کہ گود پیش کے حالات و اسباب کے  
 ناموافق ہونے کے باوجود بھی انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہو۔" وحی الہی  
 کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَلَّوْهُمۡ حَتّٰی يَفْتَرُوۡا بَنِيۡكَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی کَیۡ قَدِیۡرٌ  
 مَا بَا لَفَسْهُمْ (رعد) تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی تبدیلی کیلئے آمادہ نہ ہوں

(۳) خواہشاتِ جسمانی خصوصاً شہاب اور عورتوں کی طرف میلان کے مقابلہ میں  
 ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لئے کہ انسان جن برائیوں میں مبتلا ہوتا ہے اُن  
 میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں، اور اُس کی زندگی کی تباہی کے لئے پیش خمیہ  
 اُس کی روحانیت کو مٹانے اور فنا کرنے والی، اُس کی آزادی کے زوال کا باعث  
 اور اُس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے بچنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان، عقیدات سے بچے، اور اُن لاابالی  
 عاشقوں کی صحبت سے الگ رہے جن کے سامنے ہجو و وصل کی داستانوں، اور شہوات  
 کی رغبتوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے، اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی  
 شہوت انگیز کتابوں کا ہرگز مطالعہ نہ کرے۔ اور نہ ہوو لعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک  
 ہو، اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیرکٹر مضبوط  
 ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو،  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

ایاکم وحکمکم الشہوات علی انفسکم اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت سے بچاؤ

فان عاجلھا ذمیم و آجلھا وخیم اسلئے کہ اُن کا عاجلانہ اثر ذلیل و رسوا کن ہے  
اور پاؤں اور تباہ کن۔

اور ایک دانا (حکیم) کا قول ہے۔

الشهوة من دواعی الهوی شہوت، ہوا نفس کے محرکات میں سے ہے

انسان کئے ”پندرہ اور پچیس برس“ کے درمیانی حصہ میں ان باتوں کا لحاظ فرض ہے  
اس لئے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جن میں شہوتوں کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ انسان کو  
برائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبۂ من الجنون (الحديث) جوانی، جنون کا ایک حصہ ہے

سو اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو میاں  
روسی پر قائم نہ رکھا، صالح نہ بنا، اور نیکو کار و مہذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار کی، اور جو  
عمدہ کتابیں پڑھتا ہے اُن سے مدد نہ لی، جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ کیا، اور  
مختلف جماعتوں کے حالات و نتائج سے بے خبر رہا تو بلاشبہ وہ بدترین شرارتوں اور برائیوں  
میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصہ ہے جس میں وہ انقلاب و تغیر کو قبول  
کرتا ہے اور جن لوگوں نے جُرمی راہ اختیار کی ہے یا اُن کے اخلاق بگڑے ہیں وہ  
بھی اکثر اسی حصہ عمر کی پیداوار ہیں، اور جو سعادت کی راہ پر قائم رہے تو بیشتر وہ  
اسی حصہ عمر کے رہیں منت ہیں اس لئے کہ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں  
”سلامتی اور نجات“ پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

(۳) فکر پر ضبط و قابو انسان اپنے فکر کو یونہی نہ چھوڑے کہ جس دادی و صحرا، اور  
جس میدان میں وہ چاہے آدھ گردی کرے کیونکہ فکر انسانی اگر برائیوں اور بدیوں

کے گرد و پیش چکر لگاتا رہے گا تو جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”ضابطہ نفس“، نفس پر قابو رکھنے والا، کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے گھوڑا فوراً اُسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لئے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضابطہ نفس سے بے بہرہ ہے اُس کی مثال سرکش اور اُریل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لئے آقا اُس پر سوار ہے اُس کو پورا کرتا ہے۔

بلاشبہ ضابطہ نفس سے صحت کی حفاظت ہوتی اور عقل کو طمانیت، سعادت اور آزادی نصیب ہوتی ہے اور وہ لشکر کے سپہ سالار کی طرح بہترین سپہ سالار، اور جہاز کی کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لئے بہت عمدہ کپتان ہے۔



# عدل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ

انصاف یا عدل کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عدل جو خاص فرد یا شخص کی صفت بنتا ہے اور یوں کہتے ہیں، فلاں شخص عادل اور منصف ہے اور دوسرا وہ جو ”جماعت“ یا ”حکومت“ کی صفت ہے۔

عدل شخصی | ہر صاحب حق کو اُس کا حق ادا کر دینا افراد اور اشخاص کا عدل کہلاتا ہے اس لئے کہ جب ہر شخص اپنی ”جماعت“ کا ایک فرد ہے تو اُس کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ جتا کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصہ کو لینے، اور بغیر کسی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام ”عدل“ یا ”انصاف“ ہے۔ اسی لئے غضب، اور چوری ”ظلم“ ہے کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور اُن کو اُن کے حقوق سے روک دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح و قہاجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے ”ظالم“ ہے اس لئے کہ وہ بھی دوسروں کے حقوق کے آٹے آتا ہے۔

وَنَزَّلْنَا بِالْقَاسِ الْمُسْتَقِيمِ      ہر پیمانہ سے تول کر دو

اور عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل، ”تجیز“ (جنبہ داری) ہے، اور یہ انسان کے اس رجحان کا نام ہے جو دو برابر کی چیزوں میں سے کسی ایک کی جانب اس لئے ہو جاتا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے وہ اپنے حق سے زیادہ حاصل کرتا، اور دوسرے کو اُس کے حق سے کم دیتا ہے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا یہ فرض ہے کہ وہ فصل مقدمات میں غنی اور فقیر گورے اور کالے، ذمی و جاہت، اور معمول حیثیت کا امتیاز روانہ رکھے، اس لئے کہ اس کا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ قانون کو افراد متعلقہ پر منطبق کرے، اور جبکہ قانون کے سامنے سب برابر ہیں، تو اس کو جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی اس ڈیوٹی میں اپنی محبت و دشمنی کو یا فریقین کی مالدارمی و فقری کو دخل دے، یا اسی قسم کے دوسرے امتیازات کو روا رکھے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا کہ تم انما اهلك الذين قبلكم انهم كانوا سے پہلے ایسے لوگ ہلاک کر دئے گئے اور اذ اسرق فيهم الشريف تركوا واذ اسرق فيهم الضعيف اقاموا عليه غراب الہی کے سزاوار بنے کہ جب ان میں سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه کوئی سربراہ آدرہ چوری کرتا تو وہ اسکو معاف انحداد ايم الله لو ان فاطمة بنت کر دیتے اور اگر کوئی غریب و کمزور ایسا محمد سرق لقطعت يدها کرتا تو اس پر حد جاری کرتے۔ قسم بخدا اگر فاطمہ (بخاری و مسلم) بنت محمد صلى الله عليه وسلم ابھی آٹھ کاٹا ہوا

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جھک جاتا اور اس کی وجہ سے احکام میں غلطی کر گزرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو اپنے اس رجحان کا احساس تک نہیں ہوتا، اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لئے انسان کے لئے ازلیں ضروری ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کی نگرانی کرے۔ اور خطا کاری میں پڑنے سے اپنے آپ کو بچائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں ”جانب داری“ پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق :- جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ اکثر اس کی جنبہ داری



کرتا ہے۔ مثلاً والدین اپنی اولاد کی خطا کاریوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں۔

(۲) منفعت ذاتی۔ انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلاں کی طرف مائل ہونے سے یہ ذاتی نفع ہے جو دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس در جانب داری پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر کسی شخص کا خُص، یا اس کی وجاہت، انصاحت و بلاغت، شیریں کلامی یا چرب زبانی، اور باادب طرز گفتگو جیسے امور بھی جاوہ انصاف سے جدا کر دیتے اور اُسی شخص کی جانب داری پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لئے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ، اور اجتہاد میں آغابیدار ہو کہ کسی وقت اُس پر خواہش نفس، جنبہ داری، یا اپنے رجحان کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔

قدیم رومانیوں کے یہاں انصاف کے دو دیوتا، کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک ہاتھ میں ترازو اور دوسرے میں تلوار تھی۔ آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تو نگری، وجاہت وغیرہ سے ناہینا ہونا چاہئے، اور ان چیزوں پر نظر رکھے بغیر حکم دینا چاہئے، اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولے۔ اور تلوار سے یہ مراد تھی کہ عدل و انصاف کے جاری و نافذ کرنے کے لئے حسبِ ضرورت قوت و طاقت کا وجود لازمی ہے۔

ان ہی حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآنِ عزیز میں اللہ تعالیٰ نے اس طرح کھینچی ہے۔

لقد ارسلنا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا  
 مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ  
 النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ  
 فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ  
 دَاسِخَاتٌ لِّمَا جِئَ فِيهِ مِنْ بَشَرٍ  
 بَشِيرٍ وَنَذِيرٍ لِّمَا جِئَ فِيهِ مِنْ بَشَرٍ  
 نَذِيرٍ (حَدِيد)

اور اس درجانب داری، کے مقابلہ میں ”عدل“ کے اسباب حب ذیل میں۔  
 (۱) جنبہ داری کا عدم۔ پس جو شخص خواہش نفس، اور رجحان طبع سے الگ ہو کر  
 کسی شے کو دیکھے گا تو یقیناً وہ عدل و انصاف کے بہت زیادہ قریب ہوگا۔  
 (۲) وسعتِ نظر، اور مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور۔ پس اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو  
 تو خلاف کرنے والوں کو چاہئے کہ پہلے محلِ نزاع پر غور کریں اور نزاعی مسئلہ کو جس طرح  
 ایک فریق دیکھ رہا ہے اسی جہت سے دوسرا فریق بھی دیکھے تاکہ محلِ نزاع متعین  
 ہو جائے نیز قاضی کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دیتے وقت فریقین کے تمام وجوہات  
 پر پوری نظر ڈال لے، اور ان پر غور و خوض کے بعد فیصلہ نافذ کرے۔

(۳) حکم اور فیصلہ کا مدار ارتکابِ عمل کے باعث و اسباب پر ہونا چاہئے نہ کہ  
 مظاہرِ خارجی پر۔ پس کبھی عمل کا ظاہر بُرا اور مکروہ ہے لیکن اُس کا صدور ایک  
 شریف، اور نیک نیت کی جانب سے ہوا ہے، مثلاً ایک باپ اپنے بچہ کی تربیت  
 کی خاطر غصہ میں انتہائی سخت دلی کو ظاہر کرے تو باپ کے اس عمل پر بُرائی کا حکم نہ  
 دینا چاہئے۔

جماعتی عدل | عادل جماعت وہ ”جماعت“ ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر

سہل الوصول اور آسان ہوں جو اُس کے تمام افراد کے لئے اُن کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بنتے ہوں،

سو اُس وقت تک کسی جماعت کو ”عادل“ نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کے ذریعہ انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لئے وسائل ترقی بہتات کے ساتھ میسر نہ آتے ہوں مثلاً اس قوم میں ایک گروہ ”تجارت پیشہ“ ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف، ڈاکخانہ اور ریل، وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک طلبہ کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لئے مکاتب و مدارس، اور اُن میں نظم و انتظام، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے، اور ایک گروہ ”اپنے جھگڑاؤں میں فیصلہ چاہنے والوں کا“ ہو، اور وہ چاکوں قاضیوں، اور ایسے قوانین کا محتاج ہے جو ملزموں کو سزا دے سکیں، اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کر سکیں، وغیرہ وغیرہ۔ پس اگر وہ قوم ان تمام ضروریات کو قائم کرنے، اور باحق وجہ اُن کا انتظام رکھنے والی ہے تو اس کا حق ہے کہ اُس کو ”جماعتِ عادل“ کہا جائے ورنہ تو پھر اُس کا نام ”ظالم“ ہوگا۔

اور جماعتی عدل میں ”جماعت“ کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ جماعتی عدل کو قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے، اور ثبوتِ عدل کے لئے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر اُن کو انجام دے، مثلاً اگر کسی شہر میں ”شنا خانوں“ کی ضرورت ہے تو ایک ”مقرر“ کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے اُن کے قیام پر توجہ دلائے، اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالات کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام میں اور شعراء کا فرض ہے کہ وہ اشعار کے وسیلہ سے، اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ اس سلسلہ میں صرف مال کے واسطے سے یہ فرض انجام دیں، اور اربابِ قوت و جاہ کا

یہ فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی موافقت میں اپنی قوت و جاہ کو کام میں لائیں اور بالآخر اسبابِ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوتِ تنفیذ کو اس کے نفاذ کے لئے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس صورت میں ساری قوم ”گناہگار“ اور ”ظالم“ ٹھیرے گی جتنی کہ وہ افراد بھی اس حکم کے تحت میں آجائیں گے جو اپنے فرائض کو صحیح طور پر انجام دے رہے ہیں۔ اور وہی مثل صادق آئے گی کہ

”چنے کے ساتھ گن بھی پس جاتا ہے“

اس لئے کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ”جماعت“ ایک ”عضوی جسم“ کی طرح ہوا سٹے عبادت کا اور اس کا حال کیا ہے، مثلاً اگر ”قلب“ اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر ”معدہ“ اپنا حق نہیں ادا کرتا، تو پھر سارا جسم، بلکہ خود قلب بھی درد اور تکلیف میں پہنکا اور جبکہ ہر قوم کی حکومت ہی اس کے معاملاتِ قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہو تو وہ اس وقت تک ”عادل“ نہ کہلائے گی جب تک اپنے ”فریضہ“ کو بہترین طریقہ پر ادا نہ کر دے، اور اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ اپنے لئے فلاح و بہبود کو حاصل کرے بلکہ اس کا فرض تو یہ ہے کہ جس ”جماعت“ اور ”قوم“ کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی طاقت صرف کر کے اس کے لئے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اس کے لائق بہترین جگہ دے، اور یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنے عطیات کو نمایاں کر سکے، اور ہر شخص کو ادا فرض

دعہ کے لئے ہر طرح مدد دے اور اس کو ایسا بنا دے کہ وہ اپنے ادارہ فرض و  
عہد کے قابل ہو جائے۔

لہذا کوئی حکومت اُس وقت تک ”ماول“ نہیں ہو سکتی جب تک وہ اپنے اس  
فرض کو پورا نہ کر دے۔

اور یہ حکومت پر بہت بڑی ذمہ داری ہے، اور اگر کوئی جماعت ”غلام“ ہو اور  
اُس پر مستط حکومت، ترقی یافتہ ہو، تو اُس وقت یہ امر مشکوک ہی رہتا ہے کہ کسی ایک  
دن بھی یہ ذمہ داری پوری ہو سکے گی۔ اور بالانصاف حکومت کی ذمہ داری یہ ہے  
کہ وہ اپنی افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے، اور ان کو اس کے لئے آزاد چھوڑ دے  
کہ وہ اپنے قومی اور ملکات اور اعمال کی ترقی کے لئے حسب استعداد جس طرح چاہیں  
کام کریں، الا یہ کہ قومی ضرورت اس کے لئے داعی ہو۔

لیکن افراد قوم میں سے اگر کوئی مثلاً حصول علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک  
وہ اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے اس کے لئے وہ راہ نہیں پاتا، یا کوئی تاجر اپنی تجارت  
میں کماحقہ اس لئے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی  
ہیں، یا اور اسی طرح افراد قوم اپنی مرضی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو ایسی حالت میں  
اس ”قومی حکومت“ کی کسی طرح تعریف نہیں کی جاسکتی، اور وہ بلاشبہ قابلِ مذمت ہی  
عدل و مساوات | بسا ایسا ہوتا ہے کہ عدل، مساوات کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور  
یہ سمجھا جاتا ہے کہ مساوات کی صورت ہی میں ”عدل“ قائم رہتا ہے اور عدم مساوات کی  
حالت میں ”عدل“ باقی نہیں رہتا، اس نظریہ نے فرانس کی تحریک بیداری کے وقت  
سے عقول میں بہت اہم جگہ لے لی ہے، کیونکہ اُس زمانہ میں فرانسیسیوں کا شعار یہ تھا



## آزادی، مساوات، اخوت

یعنی سب آزاد ہیں، سب انسان، انسانی حقوق میں برابر ہیں۔ سب انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔

زندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے وسائل ہیں جن کی ”حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضتِ بدنی و عقلی پر قدرت پانے کیلئے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں، یا یہ کہ سب مساوی نہ ہوں، عدل کا تقاضا کیا ہے؟

علماء اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں، ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے، اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور اس کو ظلم کہتا ہے۔

اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کو ذکر کر دیں۔

عدم مساوات تسلیم | انسان بالطبع اپنے قومی اور ملکات میں مختلف ہیں، بعض اُن کر نیوالوں کے دلائل میں سے ذکی ہیں اور بعض غبی، بعض حاذق ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل ہیں اور بعض ناقابل، خدائے تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوئے ہیں۔

لہذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی، بے وقوف اور بلیدا انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کر دیں، اور ان کو ایک ایسی بخشش عطا کر دیں جس سے فائدہ اٹھانے کی اُن میں صلاحیت موجود نہ ہو۔

اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اُس کا غلط استعمال کریں گے، اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے، بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر ہم اُن کے لئے ضروریاتِ زندگی مہیا کر دیں، اور ان کو اس قدر دیں جو قابلِ اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہو تو وہ اُن سب کی دینی و فلاح و سعادت کے لئے کافی ہوتا ہو، اس لئے از بس ضروری ہو کہ جس طریقہ سے بھی ہو ہم اُن کی ضروریات ہی پر اکتفا کریں، اور اکتفاءِ ضروریات کا طریقہ قدیم زمانہ میں تو غلام بنالینا تھا، اور اُس زمانہ میں اجیر کو یومیہ اجرت دیدینا وغیرہ ہے (۲) انسانوں کا یہ اختلاف، اُن کو باہمی جدوجہد کی دعوت دیتا ہے۔ مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہے کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ کسی طرح ترقی کر کے میں بھی اس جیسا بن جاؤں، اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری و سند کو حامل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ ڈگری اور سند کو حامل ہر ایک بات میں اُن سے ممتاز رکھے جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کرینگے کہ محنت کر کے اُسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اچھے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اٹھاتے نظر آتے ہیں تو یہ ہر نفس میں جدوجہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہو اور جی چاہتا ہے کہ جس طرح یہ اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کر کے وہاں تک پہنچ جائیں اور یہ طریقہ ایجادات کی فطرتِ مائل کرتا ہے اور "تنازع للبقا" کے میدان میں دوڑنے والوں کو اُن کی سعی و عمل کی کامیابی کے لئے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب پیدا کرتا ہے۔

اس لئے یہ طریقہ بالعموم "انسانیت" کے لئے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام

امور میں سب انسانوں کو برابر کر دیں تو جدوجہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہو جائے حالانکہ انسان کی فطرت ”متوازن انسان ہو یا وحشی“ یہ ہے کہ امید ہی ان کی سعی عمل کا بڑا سبب ہے، اور زندگی میں عیش کی زندگی کی ”رغبت“ ہی ان کو سعی پیہم پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۳) دنیا کا مجموعی نظام اُس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں مختلف ”اعمال“ میں مشغول نہ ہوں، ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف و تصنیف سے محروم نہ رہے اور زراعت کا کام انجام دے اور ایک دوسری جماعت، علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم ہیں، پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں یکساں مشغول رہیں، تو زندگی کے ابتدائی مراحل کے سامان تک سے سب محروم ہو جائیں گے یا حسب مراد پوری طرح حاصل نہ کر سکیں گے، اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اپنا تھوڑا سا وقت مزدور یا تاجر یا کاریگر کی حیثیت میں ضرور گزاریں تو پھر ہم علم کی ہتھات اور مفید مباحث و معلومات سے محروم ہو جائیں گے۔

ان وجوہ کی بنا پر ضروری ہے کہ دنیا میں ”تفاوت“ اور ”عدم مساوات“ قائم ہو اور یہی ”عدل“ و ”انصاف“ ہے

لیکن جو ”مساوات“ کے قائل ہیں وہ ان وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات رکھتے ہیں  
(۱) انسانوں کو خدا کے تعالیٰ نے ”یکساں“ پیدا کیا ہے، ”رومانی خطیب“ بشیرٹون کہتا ہے۔

انسان سب برابر ہیں، ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا مشابہ اور قریب ہے دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے ہم ”سب“ عقل بھی رکھتے ہیں اور ”جو“ بھی اور اگرچہ ہم ”علم“ میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں ”علم حاصل کرنے کی قدرت“

برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی ”ہوبز“ (Hobbes) کہتا ہے۔

قوائے عقلی و جسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے، ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ قوی، اور زیادہ ذہین، نظر آتے ہیں، لیکن ہم اگر دوستی نظر سے کام لیں تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود نہیں ہے جو ایک انسان کے لئے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اُس سے محروم کرتا ہے مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ مہر کے ذریعہ وہ ”قوی“ انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ کمزور فریب کے داؤں جانتا ہے اور یا ایسے لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اُس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

رجفرسن (Jefferson) اور اُس کے پیرو بھی اسی کے مؤید ہیں، وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں ”مدعیان مساوات“ کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہو تو اُس کو ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ان میں سب یکساں ذہین، اور یکساں قابل ہیں اور کسی شے میں کوئی تفاوت نہیں ہو کیونکہ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس قسم کے تفاوت کا تو ہر شخص قائل ہو اور اپنے کاروبار میں ایک میں اُس کی صلاحیت سمجھ کر اُس سے کام لیتا ہے اور دوسرے کو نااہل سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے۔

بلکہ ان کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں مختلف طبقات، مثلاً

”سرفار کا طبقہ، عوام کا طبقہ، اہل ثروت کا طبقہ، غربا کا طبقہ“ میں منقسم نہیں تھے، اور یہ کہ کسی انسان کو قطع نظر از ذہانت و قابلیت ”کسی انسان پر اس لئے“ ”قلبہ“ یا ”حکومت“ کا حق نہیں ہے کہ اس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے اور دوسروں میں یہ امتیاز نہیں پایا جاتا، بلکہ خدائے تعالیٰ نے ہر فطرت میں سب انسانوں کو ایک ہی ”طبقہ“ میں پیدا کیا ہے، اور جو اپنے عمل سے ”زیادہ قابل“ ہے وہی زیادہ ”صالح“ ہے اسی طرح اُن کا خیال یہ ہے کہ انسان و حقوق انسانی ”مثلاً اور حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ میں بھی سب مساوی اور برابر ہیں۔ اور اُن میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ان حقوق میں برتری حاصل نہیں ہے۔“

(۲) عدم مساوات کے قائلین کی دوسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ ”اعمال“ اور کاروبار حیات ”میں انسانوں کا جو یہ تزام اور ”اختلاف“ ہے یہ کوئی ”بند“ اور ”عمدہ“ سبب نہیں ہے۔ اور ”تنازع البتار“ میں یہ صرف ”وحشی“ ”غیر تمدن“ اور ”غیر مہذب“ انسانوں کے لئے سبب بن سکتا ہے لیکن ”ترقی یافتہ“ اور ”مہذب“ انسانوں کی ”عملی زندگی“ کیلئے اُن کا ”پاک احساس و شعور“ اور اُن کا ”عمل کے لئے عشق ہی باعث بنتا ہے، اور اکثر ”موجدین“ و ”مخترعین“ نے جو ایجادات و اکتشافات کئے ہیں ان کے اس عمل کیلئے ”تزام“ اور ”تنازع البتار“ باعث و سبب نہیں بنا، بلکہ دراصل مخلوق کی منفعت، اور عوام کی فلاح، ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔“

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات ”قدیم زمانہ“ میں ہو تو ہو، لیکن اب جبکہ نئے نئے اکتشافات سامنے ہیں، اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات، بھاپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب



انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع ہم کو حاصل ہو گئے ہیں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم کا یکساں انتظام کر سکتے، اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔

**فیصلہ** | حقیقت یہ ہے کہ ہر شے میں ”ساداتِ مطلقہ“ نامکن ہے، اور نہ یہ مبنی بر انصاف ہے۔ خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ انسان مختلف الطبائع ہیں۔ البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا مساوی ہونا محمول ہے اور یہی ”عدل“ ہے۔ اور اگر ان میں ”سادات“ نہ ہو تو پھر وہ ”ظلم“ ہے۔

(۱) قانونی مساوات، اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی و فقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص بھی ”جرم“ کرے وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے ”سزا“ پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) حقوق میں مساوات۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ حقوق میں یکسانیت ہو، اور سب یکساں طور پر اس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر ان میں کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہو، نہ ایسا ہو کہ ایک تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے، یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ ہو، بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو حاکم کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو جو غنی کو فائدہ ہو، وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) عہدوں اور منصبوں میں مساوات۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ”عہدے اور

منصب، کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی اُن میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہے، اور ان کے لئے دوسرے خارجی اثرات، مثلاً ثروت، جاہ، وغیرہ، کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) رائے دہی میں مساوات۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت ”ووٹ“ یا ”رائے“ کو کسی خاص جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے، اور کسی خاص جماعت کی اُس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر، خاص و عام اُس میں یکساں اور برابر حقدار ہوں۔

اگرچہ اس مسئلہ میں ابھی تک عقائد مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریقہ اختیار نہیں کیا ہے تاہم ”عدل“ یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے، اور ہر شخص کو بلا تفریق ”رائے دہی“ کا حق ہو۔ اور اسی طرح تجارت، صنعت و حرفت، اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں حقوق حاصل ہوں۔

عدل و رحمت | اکثر اشخاص یہ کہتے سُنے جاتے ہیں کہ رحمت، انصاف سے بلند تر ہے اور وہ اس قول سے یہ مراد لیتے ہیں کہ عمل ”باقضائِ رحمت بہتر ہے درعمل“ باقضاءِ عدل سے۔

مگر بالعموم یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بلکہ کبھی یہ درست ثابت ہوگی، اور کبھی نادرست، جن مقامات میں یہ ”قول“ استعمال کیا جاتا ہے اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) مدرسہ کا ایک ”مدرس“ اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اُس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے، اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے

کہ اُس کو برطرف کر دیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے، بوڑھا ہو چکا ہے، کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقع پر کہا جاتا ہے ”رحمت بلند ہے انصاف سے، یعنی انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اُس کو ”برطرف“ کر دیا جائے، اور رحمت چاہتی ہے کہ اُس کو ”باقی“ رکھا جائے۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ اس موقع پر انصاف کے مطابق عمل کریں نہ کہ رحمت کے مطابق، اور یہاں ”انصاف“ رحمت سے بلند ہے۔ اس لئے کہ کثیر التعداد طلبہ کا ہر سال جو نقصان عظیم ہو رہا ہے وہ اُس کے اور اُس کے خاندان کے نقصان کے مقابلہ میں بہت زیادہ قابلِ توجہ ہے نیز یہ کہ مدرسہ ”تعلیم گاہ“ ہے لوگوں کی رزق رسانی کا ”ادارہ“ نہیں ہے کہ ناقابلیت کے باوجود اُس کو رزق ”مٹا رہے“ بلکہ وہ دراصل اپنی محنت کے مقابلہ میں مشاہرہ پاتا ہے، سو اگر اُس کا کام اچھا نہیں ہے تو وہ ”حق المحنت“ کا بھی مستحق نہیں ہے رہا اُس کا کثیر العیال اور نادار ہونا سو اس کے لئے وہ ضرور حسن سلوک کا مستحق ہے مگر نہ ”مدرسہ“ سے بلکہ دوسرے حسن سلوک کے طریقوں سے۔

(۲) ریوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اُس سے ٹکٹ کی قیمت نہیں لیتا، اور بغیر قیمت کے اُس کو ”پاس“ دیدیتا ہے اس لئے کہ ”رحمت انصاف سے بلند ہے“ مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ ”پاس“ کی قیمت اُس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ ”کپنی“ کی ملکیت ہے اور جو تمہاری ملکیت نہ ہو اُس کو مالک کی رضامندی کے بغیر صرف کرنا ناجائز ہے۔ پس اگر تمہارا ارادہ کسی پر احسان کرنے کا ہے تو اپنے پاس سے اس پر احسان کرو اور اُس سے ٹکٹ یا پاس کی قیمت ضرور لو، اور اپنے پاس سے ادا کرو۔

(۳) ایک چور کچڑا گیا، اور اُس کے قبضہ میں تمہاری ”نوٹ بک“ پائی گئی۔ اب

اُس نے یہ دیکھ کر کہ چوری ثابت ہو گئی۔ لوگوں سے رحم کی درخواست کرنی شروع کر دی اور رونے لگا، لوگوں نے یہ کہہ کر کہ ”رحمت، انصاف سے بلند ہے“ سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو لوگوں کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ”چور کو سزا دینا“ تنہا تمہارا حق نہیں ہے بلکہ پوری قوم کا حق ہے، لہذا کسی ایک شخص یا بعض اشخاص کے معاف کر دینے سے وہ ہرگز معاف نہیں کیا جاسکتا۔

(۴) ایک قیدی ناحق ”جیل“ میں محبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اُس کو معاف کر دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے، اور اُس کے لئے کہتے ہو کہ ”رحمت انصاف سے بلند ہے“ تو تمہارا یہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس موقع پر نہ صرف رحمت کا بلکہ انصاف کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اُس کو رہا کر دیا جائے اور قیدِ ظلم سے چھڑا دیا جائے تو رحمت اور انصاف دونوں یہاں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

ہاں، بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ ”رحمت بلند ہے انصاف سے“ صحیح اور راست آترا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا قرض ہے، لیکن وہ بوجہ غربت ادا کرنے سے مخدو ہے، انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تم اُس سے اپنا حق طلب کرو، اور جس طرح ممکن ہو حاصل کرو لیکن تم نے ازراہِ شفقت و رحمت اُس کو صاحبِ ثروت ہونے تک ہمت دیدی، یا بالکل معاف کر دیا، تو ایسے موقع پر یہ کہنا کہ ”رحمت بلند ہے انصاف سے“ بالکل درست ہے

عن ابی قتادۃ قال سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من انظر

معصراً اودفع عنه انجما لا اللہ من

کرب يوم القيمة (مسلم)

جس شخص نے تنگدست کو ہمت دی یا سزا

کر دیا اللہ تعالیٰ اُس کو قیامت کے مصائب

الحاصل، یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب ”رحم کرنے والا“ ہی حق النفا کا بھی مالک ہو پھر وہ اپنے حق النفا سے نیچے اتر آئے اور ”رحم“ اختیار کر لے لیکن ایسی جگہ ”رحمت“ کا استعمال جہاں ”حق النفا“ دوسرے کی ملکیت ہونا جائز و نا درست ہے اور کھلی ہوئی غلطی ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

## اقتصاد۔ میانہ روی

الْاَقْتِصَادُ نَصْفُ الْمَعِيشَةِ (الحديث) میانہ روی نصف معیشہ ہے

”نظر و فکر“ اور ”باریک بینی و دور رسی“ کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی کی سعادت و فلاح کے لئے ”اقتصاد“ اور ”میانہ روی“ سے اہم کوئی شے نہیں ہے مثلاً کاشتکار، اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہوتا ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل، اور اُس کی ضروریات پر نظر کرتا ہے، اور اُسی کے مطابق اپنے کام کا ڈبا بناتا ہے، اور ایک طالب علم جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اُسکے مستقبل کو دیکھ لے، اور اُس سلسلہ میں جو امتحان و آزمائش ہونے والی ہو اُس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنائے، اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہو اپنی زندگی کو اُسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے۔

انسان کی ”مالی زندگی“ کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے انجام بینی، باریک بینی اور غور و فکر سے کام لیکر اُس کا ”نظم“ ٹھیک نہ کیا جائے اس وقت تک معیشت کی جانب سے انسان تباہ حال، اور پریشان ہی رہتا ہے۔



”اہل دنیا، مال کے طالب اس لئے نہیں ہوتے کہ وہ ”مال“ ہے بلکہ اس لئے  
اُس کے خواہشمند ہیں کہ وہ ہماری ”مرغوبات“ کے حصول کا ”ذریعہ“ ہے۔  
ریل کتاب ہے،

”روپیہ پیہ“ اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں چمکتے ہوئے  
”پوتھ“ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، اُس کی قدر و قیمت دراصل اُس شے کے  
اقتباس سے ہی جو ہیں ”مرغوب“ ہے اور ہم اُس کو دے کر اُسے حاصل کرتے ہیں۔  
لیکن انسان کبھی اس کو بھول جاتا ہے ”اور خود روپیہ پیہ کا عاشق بن جاتا، اور  
اُس کو مرغوبات میں خرچ کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شایق ہو جاتا ہے  
یہی حال ”طاقت“ اور ”شہرت“ کا ہے کہ ”ان دونوں کی محبت کا باعث وہ  
زبردست قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے“ اور ہماری  
”مرغوبات“ اور ”ان دونوں“ کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہوا اسی  
ان دونوں کو اس ”مرتبہ“ پر لا کر کھڑا کیا کہ بعض انسانوں کی نگاہ میں اُس سے  
زیادہ دوسری کوئی شے مرغوب نہیں رہی۔

درحقیقت ”مال“ اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ بُرا بلکہ اُس کی اچھائی اور بُرائی  
اُس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح      مال اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ رجل صالح کے  
ہاتھ میں ہو۔      (المحدث)

اور بُرے ہاتھ میں بُرا۔

لے غلامہ مذہب منعمۃ از ریل

بش عبد الدساحم والدنا نیر الدیث) بدترین ہے وہ شخص جو روپیہ پیسہ کا غلام ہو  
اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سیکھیں اور اس کے کسب  
ترقی کے طریقے معلوم کریں، اسی بنا پر اس کا "اخلاق" کے ساتھ بھی بہت بڑا علاقہ ہے،  
کیونکہ بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد یہی "مال" ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، بخل، طمع، رشوت، اور اسراف، یہ سب  
امور انسان کی "مالی حالت" ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ بلکہ بعض مرتبہ بغیر مال کے بھی مال  
کی وجہ سے بعض فضائل اور رذائل، عالم وجود میں آجاتے ہیں، مثلاً بسا اوقات مقروض  
بھونٹ بولنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اور قرضوں کا بار اُس کو قرضخواہ کے سامنے حیلہ اور  
بہانہ تراشنے کی انتہی ترکیبیں بتا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام  
لے، یا مثلاً بسا اوقات غم و محتاجی، طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے  
دشمن بن جاتے ہیں، اور ایسا ہی اس کے برعکس صورتوں میں سمجھئے۔

اور روپیہ پیسہ کی پس اندازی، اور پونجی انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا  
کر دیتی ہے کہ کسی طرح وہ ذلت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا۔ بہر حال "میانہ روی" اخلاق  
کی مضبوطی کا سبب، اور حقوق کے مطالبات کی بہتات کا باعث ہوتی ہے۔

لہذا یہ "حق صریح" ہے کہ تدبیر مال، اور حسن تصرف، کو اخلاقِ فاضلہ کی  
بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے "تدبیر مال" اور ترقی  
ثروت، وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مگر یہاں  
مالیات کے متعلق صرف اس ہی نہج سے بحث کی جائے گی۔ جو اخلاقی مباحث سے  
وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے خواہ وہ امراض کی آفت ہو آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عمدہ کی آفت ہو، وغیرہ وغیرہ۔ انداز بس ضروری ہے کہ ہم اپنی ”پونجی“ میں سے کچھ پس انداز کرتے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور اُس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں،

اسی طرح کبھی انسان کے پیش نظر اپنی موجودہ زندگی کو علاوہ زندگی کی بعض اعلیٰ اغراض بھی ہوتی ہیں مگر وہ مال کے پس انداز کے بغیر ان تک نہیں پہنچ سکتا۔

پس حسب ذیل قواعد ایسے ابتدائی قواعد ہیں جن کی رعایت استعمال مال میں از بس ضروری ہے۔

(۱) جب ہم چیزوں کے ”اندوختہ“ کا ارادہ کریں تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم ”کمائی“ پر ”ضروری“ کو مقدم کریں، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال کو طعام و لباس میں محتاج ہوں بائیں ہمہ ہم ”ولیمہ“ ضرور کریں اور طرح کہ کرہ کی ضروریات تیار ہونے سے پہلے ہم کرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہونے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشن شادی و ولیمہ کیوں کریں؟

(۲) یہ درست نہیں ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ نہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اُس پر کچھ بھی خرچ کریں، پس سگرٹ پینا، حقہ پینا، اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے ایسی مضر ہیں کہ بڑھاپے کی زندگی کیلئے ہم کو اُن کی تمام مضر تیں آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اُس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہے۔

(۳) ایسی چیز کا ”اندوختہ“ نا درست ہے کہ وہ ہم کو تو فائدہ مند ہو، لیکن دوسروں

کے حق میں بہت زیادہ مضرت رساں ہو، پس اگر کوئی شے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے پٹرول یا گیہوں وغیرہ تو یہ جائز نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ اُن کی خرید کریں، اگرچہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ بھی بہم پہنچاتی ہو، اس لئے کہ ہمارا اپنی حاجت سے زیادہ خرید کر قوم کے دوسرے افراد کو ضرورت کے مطابق خریدنے کا بھی موقعہ باقی نہ چھوڑے گا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم کا ارشاد ہے کہ  
المحتكم ملعون (بخاری) احتکار کرنا والدھنگائی کا سبب بننے والا ملعون

اسی طرح اگر ”ٹرمیوے“ کے مزدوروں نے ہڑتال کر دی، اور ہم یقین رکھتے ہیں کہ وہ اس ”ہڑتال“ میں حق پر ہیں تو ہمیں یہ جائز نہیں ہے کہ اگر کمپنی نے کچھ گاڑیوں کے چلائے کا انتظام کر دیا ہے تو ہم ٹرمیوے کی اُن گاڑیوں میں بیٹھنے لگیں، اس لئے کہ ایسا کرنے سے اُن مزدوروں کی حق تلفی ہوگی جن کی ہڑتال مبنی بر انصاف ہے۔

(۴) ہم پر فرض ہے کہ ہم اپنی ”آمدنی“ اور ”خرچ“ کو گہری نظر سے دیکھیں اور انسان، اپنے نفس کو ہرگز اس کا موقعہ نہ دے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کرنے کا خواہ ہو۔ اس لئے کہ وہ اس حالت میں دوسرے کی آمدنی پر اپنی زندگی کو چلائے گا اور اگر وہ یہی چال چلتا رہا تو زیادہ زمانہ نہ گزرے گا کہ وہ قرض کے بار میں دب جائیگا، اور پھر وہ ایسی مصیبت میں پھنس جائیگا کہ جس سے گلو خلاصی سخت دشوار ہو جائیگی، بلکہ یہ بھی صحیح طریقہ نہیں ہے کہ بعض خصوصی حالات کے علاوہ خرچ، آمدنی کے مساوی ہو، خصوصی حالات چھوڑ کر باقی حالات میں ہمیشہ آمدنی میں سے ضرور کچھ پس انداز کرنا چاہئے۔

”اقتصاد محمود“ کا مطالبہ تو یہ ہے انسان کی زندگی فضول خرچی، اور تنگ حالی کے

”درمیان“ رہنی چاہئے۔ پس جو سرمایہ دار اپنی دولت میں سے مفاد عامہ مثلاً شفا خانوں، اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت و دلی عشق کے ساتھ جمع کرتے ہیں، اور اُس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں، وہ بخیل ہیں اُن کو ”میانہ رو“ نہیں کہہ سکتے۔

و تعجبون المال جباً جمّاً      تم مال کو پوسے عشق اور اللہ عز و جل کیساتھ بھڑک رہو ہو  
یہ اقتصاد سے آگے بخل اور کجوسی تک پہنچ گئے، اور انہوں نے مال کے جمع کرنے کو ”مقصد“ بنالیا۔ حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا فقط ایک ذریعہ ہے اسی طرح انہی قوم میں ”اسراف“ کی عادت بھی ”قوم“ کی تباہی و بربادی کا باعث ہے خصوصاً منشی اشیا پر صرف کرنے سے اُن کا جو حال بنتا ہے دوسروں کے لئے باعثِ صدمہ و عبرت ہے، اور اگر یہ مال جو ان خرافات میں خرچ ہوتا ہے فائدہ مند امور پر خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائدے حاصل ہوں، اور صاحبِ مال کی زندگی بھی صدمہ و غارت سے معزین جاتے۔

اور اس مضرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات میں خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جاتا ہے جو ضروریاتِ زندگی میں ہر طرح عاجز و ناتوان ہیں، اور اس پر طرہ یہ کہ جب منشیات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو اُس قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم اُشانِ خارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض و جوئے کے نقصانات | شاید یہ کنا بیجان ہو گا کہ انسان کے ”مالی شعبہ“ میں ”قرض“ اور ”جوئے“ سے زیادہ نقصان دہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سب سے بڑی مضرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے اور زندگی



کی فلاح و مسرت، اور اس کا اطمینان جاتا رہتا ہے:

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مضرتیں ہیں، مثلاً  
 (۱) آند رستی پر اس کا یہ بڑا اثر پڑتا ہے کہ فکر اور دل کی پریشانی دونوں قرض  
 کے ساتھ ساتھ آتے ہیں۔

(۲) کنبہ میں جو افراد اس سے بری ہیں اُن افراد پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔  
 (۳) کبھی کسی کا مقروض ہونا دوسروں کے اعمال اور زندگی کو برباد کر دیتا ہے  
 مثلاً اگر مقروض ”دیوالیہ“ ہو گیا تو اس کا خراب اثر قرض دینے والے کی تجارت پر  
 بھی پڑے گا۔

(۴) اگر قرض خواہوں کا ہجوم ہو اور مقروض کا حال تنگ، تو ببا اوقات یہ کیفیت  
 مقروض کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی، وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے  
 اور کبھی ”قرض“ کا سبب بعض وہ ”عوارض“ ہوتے ہیں جو بیشتر انسان کی زندگی  
 میں پیش آتے رہتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت و عہدہ سے برطرفی، وغیرہ، اور اسباب  
 قرض میں سے یہ ”اہم سبب“ ہے۔ اس لئے کہ یہ عوارض انسان کی اپنی طاقت سے  
 باہر ہیں، اگرچہ ”صاحب قرض“ ان حالات میں بھی ”ملازمت“ سے بری نہیں کیا جاسکتا  
 اس لئے کہ اگر اُس کو یہ قدرت تھی کہ ”دست“ کے زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز  
 کر سکتا تھا تو کیوں اُس نے ایسا نہیں کیا۔

اور ببا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جس وجہ سے ہم قرض لے رہے ہیں اُس ”وجہ“  
 کا انسداد ہماری قدرت میں تھا، اور ہم میں یہ استطاعت تھی کہ ہم اُس سے محفوظ رہ سکتے  
 مگر ہم نے انسداد نہ کیا مثلاً عموماً قرض خواہوں کو دیکھا جاتا ہے کہ اُن کے قرض لینے کا باعث

اس بات سے ”بے خبری“ ہے کہ اُن کی آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا نسبت ہو، اور اُن کو اس طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی کہ وہ کیا کمارہے ہیں، اور کیا خرچ کر رہے ہیں اور اگر وہ کچھ خریدتے ہیں تو قطعاً اس سے ناواقف ہوتے ہیں کہ اُن کی مالیت اس خریداری کے بار کو برداشت بھی کرے گی یا نہیں؟ ہاں جب حساب کا وقت آتا ہے تب ان کو پتہ چلتا ہے کہ وہ قرض کے بار میں دب گئے ہیں، اور اُس سے گلو خلاصی بہت دشوار ہے اور اسی قبیل سے بیچارہ فاقیت، اور خوش عیشی ہے یہ بھی انسان کو اکثر مقروض بنادیتی ہے، اصحاب ثروت و نعمت ہر وقت اسی فکر میں گزارتے ہیں کہ چاہے طاقت نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت قیما ہونی چاہئے، اور ہمہ وقت اسی لالچ میں بسر کرتے ہیں کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت و نعمت فراواں ہو، اور ہر طریقہ سے سرور و کیف حاصل ہو، اور وہ بالکل مجبور ہوتے ہیں کہ اپنی خواہشوں پر ضبط و کنٹرول کریں، اور آخر کار مقروض ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اس لئے ازل سے ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول محرجی نہ برتیں، اور عیش میں توسط اور میاں رومی کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس را غبتہ اذا مرغبتہا و اذا ترددت الی قليل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جائیگی اور اگر اسکو تھوڑے

کا عادی بناؤ گے تو وہ قناعت پر راضی ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر و شیخی اور حیثیت سے زیادہ نمائش کا شوق، انسان کو قرض پر آمادہ کر دیتے ہیں، اور یہ ایک قسم کا علی جھونٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین

فرض ہے۔

جوا | قرض کے اہم اسباب میں سے ایک سبب ”قمار“ اور ”جوا“ ہے اور اُس کے نقصانات اور مضرتوں کے لئے اُن مشاہدات اور تجربات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بدولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہو گئے۔ اور متول خاندان، پیسہ پیسہ کو محتاج ہو گئے، اور بڑے بڑے ذمی و جاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی، اور اس پر پٹہ یہ کہ قمار بازوں کی ”عملی زندگی“ اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پھر وہ کسی کام کو حسن و خوبی کے ساتھ کرنے کے قابل ہی نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس ”امید“ میں ہے کہ اُس کو ایک ”کھیل“ سے بٹیا ر دولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت شاقہ سے گھبرا رہا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کی جاتی اور اُس سے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اس کو یہ سوچنا چاہئے کہ ”جوئے کی یہ دولت“ دوسرے چند انسانوں کو ”بر باد“ کر کے حاصل ہوتی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ”مذہب“ نے اس طریقہ کو ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور اسی لئے اس قسم کے ”کار و بار کو“ حلال نہیں کیا گیا، کیونکہ ایک ”اجیر“ (مزدور) اپنے کام کی اس لئے ”اجرت“ لیتا ہے کہ وہ اُس کے عیوض میں ”موجر“ کو کام لینے والے کو اپنی ”محنت“ سے فائدہ پہنچاتا ہے، اور بیع کرنے والا ”خریدار“ کو نقد کے عیوض ”چیز“ دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان ”لینا“ ”دینا“، ”بوتما ہے، لیکن ”جوا“ اور ”قمار“ میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچا ہے، اور جس قدر اُس کو نقصان ہوتا ہے، اُسی مقدار میں دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور ”تھار باز“ کی یہ سچی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر دے پس اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں قرآن عزیز میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عملِ شنیع کو اسی لئے کارِ شیطان بتایا گیا ہے۔

انما الخمر والمیسر والالصاب بلاشبہ شراب اور جوا، اور بت اور پانے  
والاذلام رجب من عمل الشیطان یہ سب گندہ کارِ شیطان میں سے ہیں سو  
فاجتنبوا (مائدہ) تم کو چاہئے کہ اس کے پاس تک نہ پھٹکو۔

## وقت کی حفاظت

”وقت“ مال ہی کی طرح ”پونجی“ ہے اس لئے دونوں میں ”میانہ روی“ اور ”مدبیر استعمال“ ضروری بات ہے، اور مال کو تو ”جمع“ اور ”ذخیرہ“ بھی کر سکتے ہیں لیکن ”وقت“ اور ”زمانہ“ کے لئے یہ بھی ممکن نہیں،

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے، دونوں کی قدر و قیمت کا مدار اُس کا بر محلِ خرچ، اور اچھے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ نخلِ جو اپنے مال کو ”قوتِ لاموت“ سے زیادہ خرچ نہیں کرتا اور اصل ”فقیر“ ہے یا اُس جیسا ہے جس کے پاس ”کھوٹی پونجی“ ہو۔ اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی سعادت و بہبود میں خرچ نہ کرے اُس کی عمر بھی ایک کھوٹی پونجی ہے۔

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، لیکن ہمارا یہ چکر ایک خاص نظم جاری ہو اور ایک کا دوسرے سے ٹکرا جانا ناممکن ہے، پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے بچپن، جوانی اور بڑھاپا اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب ہے، جیسا کہ بے وقت زراعت نہیں ہو سکتی، یا غیر وقت میں نامناسب ہے، اور پھر زندگی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اُس سے مفرک کہاں؟ اور کیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں، بچپن کیا تو اب کہاں؟ جوانی ختم ہو گئی تو یہ بہار گئی۔

پس جبکہ یہ ”محدود“ شے ہے اور اُس میں کمی زیادتی ممکن نہیں، اور اُسکی قدر قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت کریں اور اُس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور ”وقت“ کی حفاظت، اور اُس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں۔ اور وہ یہ کہ زندگی کا مقصد وحید صرف ”پسندیدہ اخلاق“ ہوں اور پھر اُس کے لئے زندگی کے تمام ”وقت“ کو صرف کر دیا جائے۔ اسلئے کہ انسان کے ضیاع وقت کے دو اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و غایت نہ ہو جس کیلئے وہ سعی کرے، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت محبوب سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لایینی زندگی بسر کرے نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے۔

لہذا اُس پڑھنے والے کا وقت کس قدر ضائع ہے جو ہاتھ میں تو کتاب لئے ہوئے ہے اور اُس کے سامنے کوئی معین غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی ”خاص موضوع“ یا کبھی خاص مسئلہ کی تحقیق، اور اُس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ



اُس کے سفر کی غرض و غایت کیا ہے کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رُخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت و غرض متعین ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سی وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے، اور انسان کو سیدھی راہ پر لگا دیتا ہے۔

اور اگر اُس کے سامنے متعدد امور ایک دوسرے کے مقابل آجائیں تو سوچکر اُن کا انتخاب کر لینا چاہئے جو اُس کی ”غرض“ کے لئے مفید ہوں، اور جو اُس سے جوڑ نہ کھاتے ہوں اُن سے بچنا چاہئے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر ”وقت“ اس طرح گذر جاتا ہے جس طرح ”اینٹ پتھر“ پر در ایسے اشخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم انسان کام شاید ہی انجام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اُس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں تھپڑی کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں بھی وسعت و برکت ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو تردد و انتشار میں نہیں گزارتے، اور وہ محل اور موقع کے ہاتھوں میں گیند کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیلیں بلکہ وہ اپنے لئے خود اسباب و مواقع پیدا کرتے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

(۲) انسان کے ضیاعِ وقت کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض و غایت تو متعین ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں مخلص اور سچا نہیں ہے، اس لئے نہ

اُس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جدوجہد کرتا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اُس کے مقصد کے مطابق ہوں۔

غرض کا متعین نہ ہونا اور مقصد کو حق میں مخلص نہ ہونا، یہی وہ دو چور ہیں جو وقت کی چوری کرتے، اور اُس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔

اور ان دونوں دشمنوں کے وجود سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ ”فرض مضی میں تاخیر، اور عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اُس کی حفاظت سے بے پرواہی“ اور یہی جدوجہد سے ہزاری ہیں، پس ابتداء معین سے چند منٹ کی تاخیر کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ عمل کے وقت میں سے اُس قدر منٹ ضائع کر دئے گئے۔

اور اس کے دو نتیجے ظاہر ہوں گے: یا تو کام میں جلد بازی کرنا پڑے گی، اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تاکہ ضائع شدہ وقت کی تلافی ہو سکے اور یا پھر اُن اوقات پر مدد جو کہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں، دست درازی کرنی ہوگی۔ اور اس ضمن میں کسی کام کو اُس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس ٹالا ہوا کام اول تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اُس عہدگی، اور استواری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر ہو سکتا تھا۔

اور وقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف ہے اور کسی وقت آرام نہ حاصل کرے، بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جدوجہد کے لئے زیادہ قوی اور ترقی باز بنادے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سستی، اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اُس وقت سے نہ کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اُس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے

برعکس اگر اس وقت کو تفریح، اور ورزشی دوڑ دھوپ یا چلنے کی مشق میں صرف کیا جائے تو بلاشبہ یہ ہمارے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس ذریعہ ہی ہم ایسی وقت طاقت حاصل کر لیں گے کہ اُس سو اپنی غایت و غرض کے لئے خدمت لے سکیں، اور اسی کو ”وقت کا تحفظ“ اور ”وقت کا اقتصاد“ کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک بنس خام کی طرح ہے جیسا کہ خام لکڑی ”ٹڑھی“ کے ہاتھ میں یا خام لوہا ”لوہار“ کے ہاتھ میں! ان میں سے ہر ایک کارگر مختار ہے کہ اپنی جدو جلد کے ساتھ لکڑی اور لوہے سے ”عمدہ اثیار“ تیار کرے یا ان کو بیکار چھوڑ کر برباد کر دے۔ اور اس اصول پر کہ زندگی کی ”قدر قیمت کا پچانا“ اوقات سے ہے ہم پر فرض ہے کہ اپنے اوقات کو ان امور میں صرف کریں جو ہمارے مقام مد سے مطابقت رکھتے ہوں۔ اور وقت سے فائدہ اٹھانے میں جو شے ”غرض“ غایت کے تعین کے بعد مدد دے سکتی ہے، وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) ہم عمل کو کس طرح شروع کریں۔

(۲) اور کس طرح اُس میں لگے رہیں کہ اُس کو پورا کر دیں۔

شاید اس سے زیادہ دشوار کوئی بات نہ ہو کہ انسان یہ معلوم کر لے کہ وہ اپنے عمل کو کس طرح شروع کرے اسی لئے اُسکے وقت کا ایک بڑا حصہ اسی کے سوچنے میں گزر جاتا ہے، اکثر طلبہ کو یہ پیش آتا ہے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتے ہیں تو سوچتے رہتے ہیں کہ کس طرح شروع کریں، وہ سوچتے ہیں کہ پہلے ریاضی کے مسئلہ کو شروع کریں اور پھر جب وہ منحل نظر آتا ہے تو اور کسی مضمون کو شروع کرتے ہیں اور اس طرح ایک کافی عرصہ گکا دیتے ہیں اس میں اس قدر اور اضافہ کر نیچے کہ کسی شے کی ابتداء مادہ اس لئے دشوار ہوتی ہے

کہ ابھی مشق کی نوبت نہ آئی ہوتی، یا اس لئے یک سخت "لذیذ آرام" سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہونا پڑتا ہے۔

بہر حال جو شخص ان ہر دو امور کو جس قدر جلد حل کر لیتا ہے اُسی قدر وہ اپنے قیمتی وقت سے زیادہ فائدہ اٹھا لیتا ہے۔

**پہلی بات کا علاج** | اس بات کا علاج یہ کہ کس طرح شروع کرے، یہ جو کہ عمل سے پہلے سوچے کہ زیر بحث چیزوں میں کس چیز کو "شروع کرنے میں" زیادہ اہمیت ہے، اور اُس کی ترجیح کے اسباب کا مطالعہ کرے پھر جس شے کو اُس کے بعد ہونا چاہئے حسب مراتب اُن کے درمیان ترتیب قائم کرتا جائے اس کے بعد عمل کے لئے ایسا پختہ ارادہ کرے جس میں تردد کا ادنیٰ سا بھی شائبہ باقی نہ رہے، اور جب دشواریاں اُس کے مقابلہ میں آئیں تو نفس امارا مضبوط ہے کہ اس "ارادہ" میں ادنیٰ سا بھی تغیر پیدا نہ ہو سکے،

اور اگر اُس کو کبھی یہ خطرہ پیش آئے کہ "کام کا شروع کرنا"، اس کے لئے بہت دشوار ہے اور اُس کا نفس دشواریوں کے مقابلہ میں ثابت نہ رہ سکے گا تو اس کے لئے مفید نسخہ یہ ہو کہ وہ ایسی کتاب کا ایک باب مطالعہ کرے جو اُس کو عمل پر بہادر بناتا، اور سعی عمل کے لئے مرد میدان بننے کی ترغیب دیتا ہو، یا ایسے اشعار پڑھے جو جدوجہد پر آمادہ کرتے، اور طلب میں سرور و نشاط پیدا کر کے عمل کے لئے شجاع بناتے ہوں، یا اپنے ذہن میں ایسا نقشہ کھینچے جو اُس کے سامنے سستی اور چستی کے نتائج و انجام کو پیش کرتا ہو، یا ایسے "بہادر" اشخاص اور نمایاں ہستیوں کے واقعات کو یاد کرے جنہوں نے سہی پیہم اور عمل مسلسل کے ذریعہ بڑے بڑے کام نمایاں انجام دیئے ہوں، اور جن کی زندگیوں میں "کمالات کا مرکز" ثابت ہوئی ہوں،

انسان کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ دے تاکہ

سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ ہے جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پرواہ کر دیں، اور نہ اُن میں ایسی دلچسپیاں ہوں جو اُس کے غل میں رکاوٹ کا باعث ہوں۔

دوسری بات کا علاج | پس اگر اُس نے اس طرح کام شروع کر دیا تو اُس نے کامیابی کا ایک کافی حصہ طے کر لیا، اس کے بعد اس کا فرض ہے کہ اُس میں لگا رہے، اور عزم قوی اور مضبوط ارادہ کے ساتھ لگا رہے۔ اور انسان اُس غل کے لئے ”باہمت“ رہتا ہے جو اُس کے نفس کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، اور اُس کے قلب کے رجحانات کے موافق ہو، یعنی اُس میں اُسکے کرنے کے لئے استعداد و رجحان طبع موجود ہو، اور اُس کو سود مند سمجھتا، اور اُس سے محفوظ ہوتا ہو، کیونکہ اکثر ”ناکامی“ اور ”ہلاک“ کے اسباب ”عمل“ کے اس ”غلط انتخاب“ ہی کی بدولت پیش آتے ہیں۔

فراغت کے اوقات | اپنے ”خالی“ اور ”فارغ“ وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے اُن اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اس عدم توجہ کی بنا پر ہماری عمر کا اکثر حصہ یوں ہی برباد جاتا ہے، اور ہم کو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گزاریں۔

لڑکے عموماً اُس وقت کو ”گلی کوچوں“ اور ”بازاروں“ میں گھوم پھر کر گنوا دیتے ہیں، جوان اور بوڑھے قہو، یا چار نوشی، کے اُن مقامات میں گزار دیتے ہیں جہاں نہ ضابطہ ہو، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر، نہ بہت زیادہ وقت لا طائل باتوں، اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہو جاتا ہے، گویا اس طرح ”وقت کو برباد“ کرنا مقصود ہوتا ہے، حالانکہ ”کام“ کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لئے کہ جو



شخص اپنی تفریح کی زندگی سے نا آشنا ہے وہ ”کام کی زندگی“ سے بھی بے بہرہ ہی رہتا ہے۔  
یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ اس ”بربادی اوقات کا سب سے بڑا سبب غالباً ”قوم“ اور  
”حکومت“ کا عدم تعاون اور غفلت ہے کہ انھوں نے مختلف ”مخلوں“ میں جسمانی ورزشوں  
کے لئے مجلسیں قائم نہیں کیں، پس اکثر مخلوں اور قبیلوں میں ”پارک“ یا ”اخلاقی سوسائٹی“  
نہیں پائی جاتیں جن میں وہ تفریحی مشاغل کر سکیں، اس لئے اُن کے سامنے ”سٹرک“ اور  
”قہوہ خانہ“ کے علاوہ دوسرا کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

”حکومت“ اور ”قوم“ کا بہت بڑا فرض ہے کہ وہ افراد قوم کے لئے ”تفریحی اخلاقی  
مجالس“ ”باغات و پارک“ ”مکاتب و مدارس“ اور ”لائبریریاں“ ہر محلہ اور ہر قبیلہ میں  
قائم کرے۔

یہ بات کبھی فراموش نہ کرنی چاہئے کہ ”قوم“ میں جہالت اور صحیح تربیت کا فقدان،  
اُس کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ  
ایک ”محلہ“ یا ”شہر“ میں قہوہ خانہ، باغ، پارک، لائبریری، تفریح گاہ سب موجود ہیں مگر اس  
کے باوجود صرف ”قہوہ خانہ“ ”ہوٹل“ یا سینما، جیسے فضول مقامات زائرین سے آباد ہیں  
اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا اُن میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔

اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خراب ہو گئی ہے کہ مردوں کو  
گھر کے نام سے دشت ہوتی ہے اور وہ وقت گزارنے کے لئے یونہی پڑے پھرتے ہیں۔ حالانکہ  
عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گزارتے ہیں، باعزت اور ہر طرح قابل احترام یہی  
”گھر کی زندگی“ ہے۔ اور اس گھریلو زندگی کی خرابی کا بڑا سبب ”افلاس و فقری“ اور زلزلہ  
کے باہمی حقوق اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے۔ ان ہی دونوں قسم کی جہالت نے

اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو (۱) سب سے پہلی چیز جس میں فرصت کا وقت گزارنا چاہئے کس طرح گزارے؟ کھلی فضا، صاف ہوا، میں مختلف قسم کی ورزشی تفریحیں ہیں اس لئے کہ یہ تندرستی کو بڑھاتیں، نفس انسانی کو تروتازہ بناتیں، اور اُس کو مدِ عمل، کا شائق کرتی ہیں۔

(۲) کتاب۔ فرصت کے بعض اوقات میں ”کتاب“ بھی انسان کے لئے ایک عمدہ ریاضت ہے، اور اس میں مزدور، نوکر، پیشہ، طبیب، اور مهندس وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لئے اُس میں ضروری ہے کہ ہر ”محلہ“ میں کتب خانہ اور ”لائبریری“ ہونا چاہئے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ ”کتاب کا مطالعہ“ کس طرح کرنا چاہئے کیونکہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ ضائع ہو جاتا ہے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں فکر و سوچ سے کام لیں یا کسی صاحبِ الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، پس جب اس مرحلہ کو پورا کر لیں اور اُس کو پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو اُسے چھوڑنا نہ چاہئے، اور مشکلات اور ٹھکن کی پرواہ کئے بغیر اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اس کو ختم کر لیں۔

اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہئے جب تک کہ ہم اُس کے مضمون کو دل نشین نہ کر لیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کر کے اپنی ہلک نہ بنالے۔  
حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

تم کو علم کا نگہبان اور اُس کے لئے صاحبِ عقل و فہم ہونا چاہئے محض ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ علم کا ہر ایک دانا و فہیدہ تو راوی بھی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی

و ناقل اُس روایت کے فہم و معنی کا حامل نہیں ہو سکتا۔

اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

علم اُس وقت تک اپنا ایک حصہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کر دے۔

اور رُشکن کتاب ہے۔

کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالو گے مگر اس کے بعد میرے تھے دیے ہی رہو گے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں، لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے پڑھ لو گے تو کسی نہ کسی درجہ میں ”متعلم“ کہلا سکو گے۔

اور ”چون لوک“ کا قول ہے۔

زیادہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر قتل بڑھانا انا مل شے ہے بس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں اُس میں فکر و غور، اُسکو ہمارے نفس کا جزر بنادیتے ہیں۔ ہماری نظر بھی اسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے نفس کو زیادہ معلومات سے ثقیل کر کے بے مزہ بنادیں اس لئے کہ جو چیز ہم جان سکیں اور ہضم نہ کر سکیں، وہ ہماری فہمائیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہئے

اور یہ صرف اوقات کے ابواب میں سوا ایک بہتر۔ باب ہے۔ ”اخبارات“ انکار و حوادث سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں تیزی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت، انسان کو ذرہ کی زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گرد و پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہئے کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جائے۔

(۵) اوقاتِ فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین مشغلہ یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا "عاشق" و شیدائی بن جائے، مثلاً پڑھوں کی تربیت، درختوں اور پھولوں کی تربیت، مختلف زبانوں کے آثار کی کفایت، اور ان میں سے ایک دوسرے کے درمیان جوڑ لگانے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے۔

فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی "قبوہ خانوں" "عام محفلوں" اور "مجلسوں" میں وقت گزارنا ہے۔ دن میں اگر ایک گھڑی بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گزار دی بلاشبہ اُس نے سال کے پندرہ روز و شب برباد کر دیئے۔ گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیئے، اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لغت یا علم کی معرفت، یا علم کے حصہ وافر کو حاصل کرنے کے لئے کافی دوائی ہے، تو اب ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دو یا تین گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان ہردو لالینی مشاغل میں صرف کرتے اور عمر عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

## اخلاقی امراض اور ان کا علاج

انسان کبھی اپنے نفس کی تکمیل و طہارت کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اور کبھی بُرائیوں، گناہوں، اور خیانتوں میں نفس کو مٹوٹ کرتا ہے، پہلے مسئلہ پر تو گذشتہ صفحات میں کافی دانی کلام ہو چکا، اب ذیل میں دوسرے مسئلہ پر بھی کچھ لکھنا ضروری ہے۔

انسان، اکثر اس لئے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ جس دنیا میں سانس لے رہا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔ اُس کے حق میں وہ نہایت تنگ نظر ہوتا ہے، اور اپنی ذات اور اپنی قریبی متعلقین کے ظاہری مفاد کے علاوہ اُس کی نگاہ اور کچھ نہیں دیکھتی، اور جب وہ یہ سمجھتا ہے کہ ”گناہ“ کرنے میں اُس کا یا اُس کے متعلقین کا فائدہ ہے تو پھر وہ اُس کو کر گزرتا ہے۔ اور اُس کی نظر میں اُس وقت اتنی وسعت پیدا نہیں ہوتی کہ اُس نے جس شخص کی چوری کی ہے اُس کا، اُس کے خاندان، اور قوم کا اس سے کس قدر نقصان ہوا، اور انکو کتنی مفرت پہنچی؟ گناہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ”جرم“ کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا، اور اس لئے اُس کو کر بیٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس ”جرم“ کے اثراتِ بد کو محسوس کرنے لگتا ہے، اور پھر اُس پر انتہائی ندامت طاری ہو جاتی ہے۔

”گناہ“ اور ”جرم“ کا سب سے بھیانک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ نظری اور انجام سے غفلت کی وجہ سے اُس کو ایک ”لذت“ سمجھتے ہوئے کر گزرتا ہے حالانکہ وسعتِ نظر کے بعد خود اُس کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ یہ خود اُس کی ذات کی تباہی کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو یہ دکھاتی ہے کہ اُس کی اور اُسکی قوم کی مصلحت آپس میں متناقض اور مخالف ہیں اور اس لئے وہ ”جرم“ کا ارتکاب کرتا ہے



اور جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مفرت کو اپنی مفرت سمجھتا ہے۔

اس مرض کا علاج یہ ہے کہ انسان زیادہ سے زیادہ وسیع النظر بنے اور وسیع النظر بننے کا بہترین طریقہ ”خلق“ کی بحث میں بیان ہو چکا ہے۔

کبھی بعض ”برائیاں“ مصلحین قوم، اور نہ ہر دست گیر کٹر رکھنے والوں سے بھی صادر ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اسکا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی ”نظر“ اصلاح قوم کی مختلف اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں محدود ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جات سے بالکل ”غافل“ ہو جاتے ہیں، مثلاً سقراط کی مثال اس کی بہترین مثال ہے کہ اُس کو قوم کی اصلاح اور فلاح میں اس قدر اہمک، اور مشغولیت رہی کہ وہ اپنے ”اصلاح بیت“ اور گھریلو زندگی کی بہتری سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے ایک جانب وہ قوم دہلک کا بہترین ”مصلح“ ثابت ہوا اور دوسری طرف ”اپنی خانگی زندگی“ کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح ادبھی بڑے بڑے رہنمایان قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلطیاں اور غامیاں نظر آتی ہیں۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ جب اُن کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط اُن کی غلطیوں اور لغو فتنوں ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کر دیا کریں بلکہ اُن کی خامیوں، اور کمالات، دونوں کو ایک ساتھ سامنے رکھ کر اُن کے متعلق کوئی رائے قائم کریں اور یہ بھی فرض ہے کہ اُس قانون کو بھی ایسے وقت فراموش نہ کریں جو ہم نے سابق بحث میں بیان کیا ہے کہ عمل کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر ہوتے ہیں، مگر دونوں کے

لے انبیاء و مرسلین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے قطعاً پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین دریفامرس، کی صفت سے متاثر ہوتے ہیں۔ اور یہ اسلئے کہ خدا کی جانب اُسکے تمام شعبہ ہائے زندگی کیسے پیامبر اور مصلح بن کر آتے ہیں ۱۲

کے صدور کے اسباب و باعث جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث ”پاک“ ہوتا ہے اور دوسرے کا ”نجیث“ لہذا ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر یکساں حکم نہیں لگا سکتے۔ مثلاً دشخص عبادتِ الہی میں مصروف یا خدمتِ خلق میں مشغول ہیں لیکن ایک کا مقصد رضاِ الہی ہو اور دوسرے کا طلبِ شہرت اور ریا، و نمود۔ تو باتفاق ایک کی عبادت کو ”خیر“ کہا جائیگا اور دوسرے کی عبادت کو ”شر“۔ جہاں گناہ | علماءِ اخلاق، انسان کی باطنی نیتوں، اور اس عمل کے مقصد و غرض سے بھی اسی طرح بحث کرتے ہیں جس طرح اُس کے عمل خارجی سے بحث کرتے ہیں۔

اس لئے علمِ الاخلاق میں ان دونوں پر حادی ہے یعنی وہ نفسی صفات سے بھی بحث کرتا ہے، اور نیت سے بھی، خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مترتب ہو یا نہ ہو۔ اور اخلاق ”جس عمل کو بھی بُرا سمجھے خواہ وہ عمل خارجی ہو یا باطنی وہ ”گناہ“ ہو لیکن اُس کو اُس وقت تک ”جرم“ نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری و ملکی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے ترک کیلئے سزا مقرر کی ہو اس لئے گناہ ”جریمہ“ سے عام ہے۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ بعض اسباب کی بنا پر شہری اور ملکی قانون نے ہر ”گناہ“ کو اپنی اختیارات میں نہیں لیا۔ ان میں سے اہم اسباب حسب ذیل ہیں۔

(۱) بہت سے ”گناہ“ ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے۔ مثلاً احسان فراموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ تو اگر ان اعمال پر بھی ”سزا کا قانون“ مقرر کیا جاتا تو ان کے مقابلہ میں جو ”فضائل“ ہیں وہ بے قیمت اور بے قدر ہو جاتے یعنی احسان شناسی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو ان کی مطلق کوئی قدر نہ رہتی۔ ان کی قدر و قیمت تو صرف اس لیے ہے کہ ان اعمال کا باعث ”قلب کا رجحان“ ہے نہ کہ ”ملکی قانون کا خوف“

(۲) بہت سے ”گناہ“ وہ ہیں جن کی تحدید نامکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آسکتے ہیں اور نہ ان کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً ”عدم حُر سلوک“ گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اس کا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کے لئے ”سزا“ کی مقدار متعین کی جاسکتی ہے، اسی طرح یہ یقین بھی نامکن ہے کہ کس شخص کو احسان و جن سلوک میں کیا مقدار خرچ کرنی ضروری ہے اور کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنی ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب امور، اشخاص ان کی دولت، ان سے متعلق اخراجات، ان سے متعلق ضرورت مند افراد اور مقدار خرچ کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ان کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا نامکن ہے۔

لہذا اس کا قانون ملکی کو دائرہ میں آنا محال ہے اور قانون کسی وقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس وقت عدم حُر سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب۔

(۳) ایسے بہت سے ”گناہ“ ہیں جن کے ارتکاب کا براہ راست تو اس شخص پر اثر پڑتا ہے جو اس کا مرتکب ہو اور ضمنی طور پر اس کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو ایسے ”گناہ“ کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تو پھر انسان کی ذاتی آزادی، سلب ہو جائی اور پھر اسکی تحدید مشکل بن جائے مثلاً ایک خادم قوم و ملت اپنی صحت اور زندگی سے بے پروا ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے کہ جو اس کی بحالی صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت نامکن اور محال ہے، اور اس لئے وہ ”مجرم“ نہیں کہلایا جاسکتا بلکہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں ”گناہگار“ کہلائے کا مستحق ہے۔

جرائم کا علاج | ”جرم“ کا علاج دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے ایک اجتماعی اصلاحات

کے ذریعہ سے انسداد۔ مثلاً نئے حالات کے پیش نظر جدید اصلاحات، تعلیم عام کا اجرا، نشہ آور مسکرات کا مقابلہ، خرافات کی روک تھام، اور ایسے تمام امور کا استیصال جو نوجوانوں میں بیہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں، یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پر ”جرائم کا انسداد“

دوسرے ”سزا“ کے ذریعہ سے انسداد۔ اس کے متعلق حسب ذیل امور قابلِ ملاحظہ ہیں

**سزا** جو ”برائی“ کی جاتی ہے اُس سے دو ضرر پیدا ہوتے ہیں۔

۱، ایک نقصان خود برائی کرنے والے کو پہنچتا ہے۔ یعنی نفس کی رسوائی، شرافت کی بربادی، ضمیر کی ملامت، اور کئے پر ندامت، اس لئے کہ برائی کر گزرنے کے بعد انسان کی نظر میں دسخت پیدا ہوتی ہے اور بُرے عمل کی برائی اُس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے ”وجدان“ اور ”مِلّٰہِ اعلیٰ“ کی کیفیت کے مناسب اُس سے کم و بیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اُس کا وجدان اور ”مِلّٰہِ اعلیٰ“ ذکی الخس اور تیز ہیں اور وہ کام ”مِلّٰہِ اعلیٰ“ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اُس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اُس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا، اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے، اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار اُس کو نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے۔ یعنی اپنے ارادہ کو بدلے، اور اپنی موجودہ حالت پر افسوس کرے، اور مصمم عزم کرے کہ آئندہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کرے گا کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اُس کے ضمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے اور اُس کا ”مِلّٰہِ اعلیٰ“ فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشراپنے افعال بد سے نادم نہیں ہوتا، بلکہ ندامت ہمیشہ کیلئے

اُس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ۔ مادی مجرموں کا حال ہے۔

(۲) دوسرا ضرر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اُس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچتا ہے۔

زمانہ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اُسی شخص تک محدود رہتا ہے

جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی کرنا گیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر

صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اُس سے تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت

کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک چوڑ چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی

پیدا کر دیتا، اور ہر ایک مالک شے کو گھبرا دیتا ہے، اور ساتھ ہی دلوں میں یہ خیال رونما کرتا ہے

کہ اُس نے جس طرح چوری کی ہے اُسی طرح اُس سے اُس چیز کو چُرا یا جاسکتا ہے اور اس طریقہ

سے ایک غل بدم کو رواج دیتا ہے۔ اور مزید برآں یہ کہ چوروں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں

کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اُس کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے

کہ اب یہ قول تسلیم ہو گیا ہے کہ ”جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت پر مقدم ہے“ اور اسی لئے حکومت

اب جو سزائیں مقرر کرتی ہے وہ ہیئتِ اجتماعی کے لحاظ سے کرتی ہے اور جرائم کو اجتماعی

نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے۔

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو ”انتقام“ کی غرض سے ”سزا“ دی جاتی تھی، اور

یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد ”سزا جرم“ میں سببِ ایل اور پیش نظر رکھے

جاتے ہیں۔

(۱) لوگوں کو از تکاب جرائم سے روکنا، اس لئے کہ جب وہ دیکھیں گے کہ جرم کی پاداش

لے اسلام نے ”ولکم فی القصاص حیوة یا ادلی الباب“ میں قصاص کی حرکت ساڑھے تیرہ سو برس پہلے

بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کے تحفظ کے پیش نظر ہے۔



میں یہ سزا ملتی ہے تو وہ گہرا نیگے اور از تکاپ جرم کی جرات نہ کریں گے۔

(۲) جرم کو جرم پر ایسی سزا دینا جو اُس کے جرم کے مناسب حال ہو، یعنی اُس کے جرم سے جماعت کو جس قسم کی تکلیف پہنچتی ہے انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ مجرم کو ایسی سزا دی جائے جس سے اُس کو اس قسم کی تکلیف و اذیت محسوس ہو جس قسم کی جماعت کو ہوئی ہے، کیونکہ اُس نے اپنے جرم سے باطل لذت حاصل کی تھی، اب یہی بہتر ہے کہ اس کو ایسی سزا ملے جو اُس کی ان لذت کو اُسی طرح کے الم و تکلیف سے بدل دے۔

(۳) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کی جاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوتی ہیں، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی افصام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے اور پھر ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں کے جہاز کے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا زہر دوسروں میں سرایت نہ کر سکے اور جیل خانوں میں ان کو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے تاکہ سب وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی وجہ سے چوری پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ کماسکیں اور بُری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و نصائح کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے ان کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور مجرمانہ حرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطہ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو یہ بجا نہ ہو گا۔ اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلاشبہ جیل، اور محبس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں، اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اثر کیسا ثابت ہوں۔

لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزا بر موت یا سخت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ سزا ہر جرم صرف مجرم کے اصلاحِ حال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائیگا، وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاحِ حال سے زیادہ جماعتی حقوق کی حفاظت، اور نظامِ اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابلِ ملاحظہ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم بد اخلاقی کے اثرات ہیں تاہم مقابلۂ بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افرادِ قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث بنتے اور بد اخلاقی کے مملک جراثیم کی پیداوار کا سبب ہوتے ہیں

اس لئے انہیں ضروری ہے کہ ان کے انداد و استیصال کے لئے ایسی سخت سزائیں مقرر ہوں کہ جن کے نتیجہ میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے جماعتی حقوق کی حفاظت اور افرادِ ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے تسلی بخش سامان مہیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہل عقل و نقل کے نزدیک مسلم اور صحیح ہے کہ جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے

پس قتل، زنا اور دہشت گردی جیسے جرائم میں ”قصاص“ اور ”تعزیری قتل“ اور چوری جیسے مملک جرم میں ”قطعید“ جیسی سزائیں ظلم اور تشدد بجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرین حکمت و مصلحت ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ جرائم ”روحانی امراض“ ہیں اور مریض کا علاج ہونا چاہئے نہ کہ اُس کی جان

کا خاتمہ۔ مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مریض کے ایسے اعضاء کا باقی رکھنا اور ان کا علاج کرتے رہنا جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں، مریض کے ساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد قوم و ملت اقوامی و ملی جسم کا ایک عضو ہے تو اس عضو کی ان بیماریوں کا علاج جو بد اخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں، بلاشبہ مریض عضو کی اصلاح کے ذریعہ ہونا چاہئے لیکن اگر عضو قومی بد اخلاقی کے ملک جراثیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب دہی جو جو اس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر پھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

جرم کے اصلاح حال کو اہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظ حقوق کو نظر انداز کر لینے کی ملک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

میں منرا موت کو انہما عدم تشدد کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ منرا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے انہما کے اصول کے تحت قاتل کو جیل بھیجا جائیگا اور اسے وہاں اپنی اصلاح حال کا موقعہ دیا جائے گا۔

تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائے گا (ترجمہ ہر تیکن ۲۹ اپریل سن ۱۹۴۷ء)

مگر یہ کس قدر ناخوش غلطی ہے کہ ایک شخص کو منرا موت سے اس لئے بچایا جاتا ہے کہ ہم اس

لے عدم تشدد و بیض حالات میں ایک صحیح طریقہ کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالت میں بھی نہیں ہے۔ (مولف)

جان لینے والے کی جان نہ لیں گے مگر اس کی قطعی پرواہ نہیں کی جاتی کہ اس طریق کار کی بدولت دوسرے جرائم پیشہ بیاروں کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر تیساریں سو زیادہ پھیلائیں اور وبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح بیشمار انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔ کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں جو کہ جن ممالک اسلامیہ میں اسلامی تعزیرات نافذ رہی ہیں وہاں قتل اذکیتی اور زنا جیسی ہلک بیماریوں کا وجود ان ممالک کے مقابلہ میں صفر کی برابر رہا ہے۔ جہاں گناہی جی کے خیال کے پیش نظر تمام جرائم میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف تیسر کی سزا دی جاتی ہے اور اصلاحات جیل کی شکل میں ان کے لئے بہت سی آسانیاں مہیا ہیں۔

گزشتہ دور میں ایک با اسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں وہاں قتل ازنا اور چوری کے صرف دو یا تین کمیشن آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند نہ تھی یہ صرف سزاجرم میں اسلامی نقطہ نظر کے نفاذ کا نتیجہ تھا۔ علاوہ ازیں نفس معاملہ سے متعلق دلیل دئے بغیر صرف عدم تشدد کے نتیجہ کے طور پر اس سلسلہ کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصالح اجتماعی کے پیش نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اُولٰٓئِیْہِ الذِّہْنُ وَالبَصِیْرُ اِنَّہُمْ لَعَلَّہُمْ

الالباب (البقرہ) جان کے بدلہ جان میں (اجتماعی) زندگی ہے

اللہ سلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افراد قوم کی اس قتل سے حق تلفی

ہوئی ہے اگر وہ ذہبی مسافٹ لڑیں تو یہ ن کانتی ہے

ورزنا اور چوری جیسے جرائم میں بھی عدالت میں پیش ہونے سے قبل باب حق کو ہر طرح

یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا انحصار کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہتے ہیں تو  
سکتے ہیں مگر قانون شہادت کی سخت نگرانی و قیود کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد  
پاداشیں جرم کا بھگتنا مجرم کے لئے ضروری ہے۔ مگر بعض حالات میں یہ انصاف بھی خود جرم ہو جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابل لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں "چوری" اُسی وقت چوری سمجھی  
جاتی ہے کہ وہ ایک "جرم" کے طور پر کی جائے۔ ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری  
اور سرقہ کی سزا کی مستحق نہیں ہے۔ مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلہ و اجناس، روپیہ پیسہ، بلکہ دیگر اشیاء  
کی چوری پر اس لئے "قطع ید" نہیں آتا کہ وہ فقراء، مساکین، اور غرباء کے لئے سخت ابتلا کا زمانہ  
ہے اور ہو سکتا ہے کہ ایک یمور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے  
فاقہ اور فقر سے تنگ آکر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتلاء میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جائیکا اندیشہ  
ہو، یا یہ عمل "قطع ید" کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرائی کے زمانہ میں بھی جبکہ غبار کہ معاشی زندگی کے لالے پڑ جائیں "سرقہ" پر ہاتھ  
نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہار نے تصریح کی ہے کہ

وَفِي الْقَطْعِ وَالْغُلَاءِ الشَّدِيدِ لَا قَطْعَ ۖ وَفِي الْقَطْعِ أَوْ رَخْتِ مَنَكَاتٍ كَـ زَمَانِهِمْ فِي چوری پر۔ حالاً

الضَّرَرِ ۖ لَعَنَ ۖ كَـ تَقَاَضَى كَـ مَشِيْنُ نَظَرُ ۖ اَتَهْ نَبِيْنُ كَا تَا جَا نَے گا

منع عمر فی عام المرادۃ ان یحْتَ، حضرت رضی اللہ عنہ نے عام الرادۃ (قحط سالی کے

سارِق ۖ شہورانہ) میں چور پر حد قطع ید جاری کرنے کو منع فرمایا۔

اور کھانے پینے، اور پھل ترکاری جیسی اشیاء کی چوری میں بھی "قطع ید" کی سزا نہیں ہو اسلئے



کہ ان پر اکثر وہی ہاتھ ڈالتا ہے جو بھوکا ہو اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ  
لا تقطع في ثمر ولا كثر<sup>۱</sup> پھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیزوں میں قطع یہ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں  
اننى لا اقطع في الطعام<sup>۲</sup> کھانے پینے کی چیزوں میں قطع یہ کی سزا نہیں دوں گا

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود پنڈت جواہر لعل نہرو یا بعض دوسرے مترجمین  
کا یہ اعتراض ”کہ اسلامی قانون میں چند سکوں پر چرکا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر معقول  
ہے“ محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بنا پر کیا گیا ہے۔

کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطہ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی ”مقدارِ سزا“  
کو اہمیت نہیں دیتا بلکہ اس بد اخلاقی کے ملکِ تباہ کن اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حقوق  
کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے ”جبکہ یہ جرم بد اخلاقی اور جرم کی نیت سے  
کیا جائے“

چنانچہ بعینہ یہی اعتراض آج سے صدیوں پہلے جب ایک محدث شاعر ابو العلاء معری نے کیا  
تھا تو علماء وقت اور فقہاء امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی  
آتشکارا کر دیا تھا۔

ابو العلاء کہتا ہے۔

يدخنس ميئن عجدت ودلت ما يالها قطعت في ربيع دينار

جو ہاتھ کہ ضائع ہونے پر انچھوڑ سرخ اپنا قیمتی معادنہ رکھتا ہو نہ معلوم وہ کیوں لم زیر  
سرخ چرانے پر کاٹ دیا جاتا ہے۔

اس کے جراب میں مشہور عالم و فقیہ قاضی عبدالوہاب مالکی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

لما كانت امينة كانت ثمينة      جب تک وہ ہاتھ امانت دار تھا بیش قیمت تھا مگر جب وہ

فاذا خانت هانت له      (چوری کی وجہ سے) خائن ہو گیا تو بے قیمت و بے حیثیت ہو گیا

اس پر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اُس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہے

یہ حکم عظیم انسان مصلحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ ادارہ معاوضہ کے باب میں یہی

مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معاوضہ پانچ سو زبر سرخ مقرر کر کے اُسکو بیش قیمت بنایا جائے

تاکہ آئندہ کسی کو یہ جرأت نہ ہو سکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو نقصان پہنچائے۔ اور چوری

کے باب میں یہی بہتر تھا کہ چوٹائی دینا پر ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ آئندہ کسی کو اس بد اخلاقی

کی جرأت ہی نہ ہو سکے اور وہ بھی ایسے انسانیت سوز اور ملک جرم کے اڑھکاٹ باز رہے

آپ خود اپنی عقل سلیم سے پوچھئے کہ یہ کس قدر عمدہ فیصلہ ہے جو معاملہ کے دونوں پہلوؤں کو

پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں حالتوں یعنی مجرم کی اصلاح اور مظلوم کے مدد لئے

ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی صلاح کاری اور افراد قوم کے حقوق و فرائض کی نگہداشت

کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

جماعتی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کر کے بعض معاصرین ”قطع ید“ کی سزا کو مستقل اسلامی حد

نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چور کی چوری کا

باعث اُس کے دماغ کے خاص غدد ہیں اگر اُن کو آپریشن کر کے نکال دیا جائے تو چور چوری ہی

باز آ سکتا ہے۔ لہذا قطع ید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (سزا) سمجھنا صحیح نہیں ہے۔

مگر اس قائل نے بھی دسعتِ نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح تک

ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے لوٹ دوسرے  
 بیماروں پر اس کا کیا اثر پڑیگا یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی  
 زندگی میں خطرناک اتہری پیدا کر دیں گے۔ اب یا تو اس کے انسداد کے لئے بلا تفریق تمام افراد قوم  
 کے دماغوں کا آپریشن کر دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں ان کو خارج کیا  
 جائے تاکہ پھر سرق کی حد قطعید کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت سزا تجویز کی جائے  
 جس کی بدولت اس بد اخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی اتہری اور جماعتی حقوق کی برباد  
 کا صحیح مادا ہو سکے۔ اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مرنض افراد کے مرض کا  
 کلیتہ انسداد ہو جائے۔ اور اس طرح عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ جرائم کو اجتماعی نقصانات  
 کے اعتبار ہی سے وزن کرنا چاہئے۔

وَرَأَوْا بِالْمِثَاسِ الْمُسْتَقِيمِ      آپنے ہر کام اور اپنی ہر شے کو بھیجھو اور پوسے وزن کے  
 (بنی اسرائیل)      ساتھ وزن کرو۔

بہر حال اسلام کا نظریہ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا یعنی  
 ایک جانب جس حد تک مجرم کے اصلاح حال کی گنجائش ہے وہ اس کا کھانا بھی ضروری سمجھتا ہے اور  
 دوسری جانب بد اخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر اجتماعی مفاد و مصالح پر ”خدا“ اور ”شرعیہ“  
 والے زخم کی طرح پڑتا ہے۔ ان میں شخصی اور انفرادی مصالح کو اجتماعی مصالح پر قربان کر دینا  
 قرین عدل و انصاف یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم | یہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح ”افراد“ جرم کرتے ہیں اسی طرح  
 جماعت ”بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً اگر کسی جماعت کے اجتماعی نظام کا نقشہ اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اسکی بدولت

ایک ایسا گروہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چڑا کر دوسروں کے سہائے زندہ رہتا، اور جماعتی خدمت کے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی نہ دنیوی خدمات انجام دیتا ہو، اور نہ دینی، اور اگر قدرے قلیل کچھ کرتا بھی ہے تو اُس کے مقابلہ میں فوائد زیادہ سے زیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو کچھ نہیں کرتا، وہ اپنے حق انسانیت اور حق جدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا، بلکہ کرنے والوں کے گامدہوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اُس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوت و دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر اُن کو چٹ کر جاتا ہے۔

پس اتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گزر کرنے والے ناکارہ اور کاہل الوجود انسان، عیش پرست و نفس پرست تمام امرا اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی پونجی کے بل پر دوسروں کی سخت سے سخت محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاتے، اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں، اور عادی بھکاری و سائل جو پونجی پاس ہونے کے باوجود، یا محنت کو قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی جونکیں ہیں جو محنت کرنے والے افراد و جماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی، اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ پڑاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہذا جو جماعت اس "جماعتی مرض" کا انسداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جرائم کی پرورش کے سامان قیام کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے

کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں توکل مٹ کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور ان جماعتی امراض، اور ان کے علاج کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل ”علم الاجتماع“ کا موضوع ہے۔





# چوتھی کتاب

## تفاوتِ نظر

گزشتہ ابواب میں اخلاق، نظریہ اخلاق اور فلسفہ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس چوتھے باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ ”علم الاخلاق“ کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقائق پر جو پڑے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آجائیں۔

(۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ ”علم الاخلاق“ کو اجتماعی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہونِ منت ہو اور ”علم الاجتماع“ کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالم وجود میں آئی ہے، اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود نہ ہی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے..... کہ جس کی عمر زیادہ سے زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے..... صدیوں پہلے علماء اسلام نے تصوف و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں ان کے مطالعہ سے یہ بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و مبادی اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم لٹریچر میں تفصیلی حقائق کے ساتھ موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ ادا، طریق استدلال، وضع اصطلاحات اور تعبیر نظریات میں کچھ ایسا فرق ہو گیا ہے کہ ایک ہی حقیقت کا اظہار

جب ”اسلامی لٹریچر میں“ کیا جاتا ہے۔ اور پھر وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب ”جدید علم الاخلاق میں نظر آتی ہے تو نئے قالب اور نئی رنگ روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک نئی اور انوکھی چیز ہے اور اس کا آب و رنگ ہی جدا ہے۔

یہ غلط فہمی اُس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جدید تعلیم یافتہ مسلمان اپنی علمی پونجی کو ناآشنا محض ہوتے، اور اپنی ہی کمال میں ڈبے ہوئے دوسروں کے سکوں کو دیکھ کر حسرت و انوس کے ساتھ اپنی تہی دامن کی اعتراف کر لیتے ہیں، اور جوش و یقین اور مرعوبیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ ”علم الاخلاق“ کے یہ جو ہر دگر ہر روپ کے جدید علمی کشفات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر وہ اسلامی علوم اخلاق سے ”سرد مہری برتاؤ“ اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے کہ جن میں یہ جو اہر پائے محفوظ ہیں، ان کو ناقابل اتفات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم کی برتری و بندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرعوب ہو کر اپنے ذخیرہ علم کو نظریات سے تو نہیں دیکھتا مگر جبل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اسکو مذہب سے شینگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم خصوصاً علوم اخلاق سے یکسر بیگانہ اور ناواقف ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کو سمجھانے کے قابل بنتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلید جامد پر قناعت کر لیتا ہے جہاں حُسن اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امورِ ثابتہ کے پیش نظر کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ جن حقائقِ علیہ کو گذشتہ ابواب میں علمی نظریوں

اور علی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں اُن سے متعلق علماء اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی جو قدیم و جدید کے فرق کو اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی، اسلامی رنگ میں بھی واضح ہو جائے، اور اگرچہ جتہ جتہ یہ خدمت گزشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ مستور حقیقت بھی روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اُس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماء اسلام نے ”علم الاخلاق کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت کس وسعت نظر، بندی فکر، اور علی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور انہوں نے جو کہ اس کی بنیاد ظنی و تخمینی دلائل اور ادھام کی آمیزش سے متاثر نتائج پر نہیں ہو بلکہ ترا سمر حقائق و یقینیات کی قوت اور وحی الہی کے زیر اثر حکم و روشن احکامات پر ہے۔

(۲) اسلام! دراصل صحیح عقائد و افکار، کریمانہ اخلاق، اور اعمالِ حسنہ کے مجموعہ کمال کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا، اور شرک سے بیزاری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی نگاہ میں اُسی طرح یہ ایک کریمانہ خلق بھی ہو اس لئے ایک مسلمان کو ہر دو اعتبارات اُسکا اختیار کرنا ضروری ہو۔ اور اگر وہ توحید کا منکر ہے تو خدا سے تعالیٰ کے اُن حقوق و فرائض کے اعتبار سے جو بندہ ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ بد اخلاق بھی ہو اسی طرح دوسرے عقائد کا حال ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، اسلامی واجبات و فرائض ہیں، اسلئے ان کا تارک مذہبی نقطہ نگاہ سے بد اخلاق بھی ہے اور عاصی بھی اگرچہ علم الاخلاق کی عام بول چال میں وہ کریم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صف میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطہ نگاہ سے اسلئے بھی واجب العمل ہیں کہ وہ احکام الہی ہیں اور فرائضِ مذہبی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ”علم الاخلاق“ کا اسلامی نقطہ نظر عام علمی نقطہ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور کمال و انجام کے اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط اور مستحکم ہے۔ اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نقطہ نظر یہ ایک ضابطہ اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اُس مثلِ اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کفیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی ”علم الاخلاق“ کی کفالت ضانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثلِ اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے۔ جو مذہبی زبان میں ”عالمِ آخرت“ ”عالمِ روحانیت اور وصول الی اللہ کے عنوانات سے معنون ہے۔“ تو ایسی صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کا علمی و علمی پہلو ”جدید علم الاخلاق“ کے نظریات و عملیات کی حدود سے بہت آگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے۔ اس لئے یہ سچی تو بیکار ہوگی کہ ہم کو راندہ تنقید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں۔ کیونکہ اخلاقِ اسلامی کو عقائدِ اسلامی سے بالکل جدا کر لینا اُس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مرادف ہے۔ البتہ یہ اقدام مستحسن اور صحیح ہو گا کہ اس موقع پر ہم اخلاقِ اسلامی کے صرف اُن ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ ساتھ عام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور جبکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور بجا طور پر مدعی ہے کہ وہ دینِ فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادیِ افکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اُس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئے جو عقلِ سلیم اور افکارِ صحیح کے متصادم اور مخالف ہو۔ اگرچہ اُس کے بعض شعبے اُن کی دسترس سے آگے اور مادی حیات سے ماوراء بھی ہوں۔“ اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علمِ کلام و عقائد کے لئے چھوڑ دینا مناسب ہے۔

پس جس منزل سے ہم گزرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو پیش نظر رکھ کر گزرنے کی

کوشش کریں گے تو انشاء اللہ حصول مقصد میں کام نہ رہیں گے۔

بہر حال زیر بحث باب میں صرف یہی امور قابل تذکرہ ہیں جن میں سے ایک ”علم الاخلاق اور علماء اسلام“ کے عنوان سے معنون ہو گا، اور دوسرا ”اسلامی علمی اخلاق“ کے عنوان سے اور ان ہی کے ذریعہ اسلامی ”علم الاخلاق“ کے تمام مباحث علمی و عملی کی ماہیت اور حقیقت آشکارا ہو جائیگی

## علم اخلاق اور علماء اسلام

”علم الاخلاق“ تعلیمات اسلامی کا ایک اہم جزو ہے اور جس طرح اُس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اُسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ ”قانون“ کا بیجا مبرک اسلام کے داعی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکز ”اخلاق“ کے ”عروجِ کامل“ ہی کو بتایا ہے۔

انی بعثت لادتمم مکارم الاخلاق میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاقِ کریمانہ کو انکی آخری بلندیوں تک پہنچاؤں۔

اور قرآن عزیز نے آپ کے لئے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

انک تَعَالٰی خَلَقَ عَظِیْمٌ بلاشبہ آپ عظیم الشان اخلاقِ کریمانہ کے حامل ہیں

”اخلاق“ کے بارہ میں دو قدیم کے فلاسفہ یونان، اور دو جدید کے فلاسفہ یورپ کے جن نظریوں اور عملیوں کو صفات گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمنتایہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام کا نظریہ اخلاق ازمنہ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے۔ اور اگرچہ موجودہ دور



علمی میں ”علم الاخلاق“ کے مباحث، ”علم الاجتماع“ کے نقطہ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم اصل اور بنیاد کے حقیقی افادہ کے پیش نظر علمی و علمی دونوں گوشوں میں علماء اسلام کے ”مباحث اخلاق“ سے آج بھی آگے نہیں ہیں۔

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”علم الاخلاق“ کے بارہ میں علماء اسلام کے نظریوں کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

### تعریف

امام غزالی کا نظریہ | امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے ”خلق“ کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

”خلق“ نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئتِ راسخ کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے بسہولت اور کسی فکر اور توجہ کے بغیر ”نفس“ سے اعمال صادر ہو سکیں۔ پس اگر یہ ہیئت اس طرح قائم ہے کہ اُس سے عقل و شرع کی نظریں اعمالِ حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اُس کا نام ”خلقِ حَسَن“ ہے اور اگر اُس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اُس کو خُلُقِ سَئِیٰ اور ”بد اخلاقی“ کہتے ہیں۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

”خلق“ نیک و بد عمل، اُس پر قدرت، اور نیک و بد عمل کی تجویز کا نام نہیں ہے بلکہ اُس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و اقدام کی استعداد پیدا ہو جائے۔  
اس لئے ”خلقِ نفس“ کی ایک باطنی صورت و ہیئت کا نام ہے۔

شاہ ولی اللہ کا نظریہ | اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ”شائع“ نے انسان کو ایجابِ تحریم کا جس اعمال کی بنا پر مکلف بنایا ہو وہ ”اعمال“

ہیں جن کی تحریک، نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے جو عالم آخرت میں نفس کیلئے مفید یا مضرباثر ہونگی۔

اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفوس کو مغرب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال سے جو ملکات فاضلہ مقصود ہیں اُن تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں۔ اس کو علم الاحسان (علم الاخلاق) کہتے ہیں اور صاحب منازل کا قول ہے کہ ”خلق“ انسان کی اُس ”کیفیت“ کا نام ہے جو اسکی طبیعت کے مختلف اوصاف و حالات کو جدوجہد کر کے اپنی جانب راجع کر لے۔

ایک شاعر کہتا ہے ۷

ان التخلَّتْ یا قی دو نہ خلَّتْ

یعنی اول ایک چیز کی تکلف عادت ڈالی جاتی ہے اور بعد میں وہی ”خلق“ بن جاتی ہے

## غرض و غایت

اخلاق کی غرض و غایت اشاہ دلی الشہ دہلوی ”اخلاق“ کی غرض و غایت، سادتِ حقیقی و

حصولِ سعادت ہے حصول اور ”مثیل اعلیٰ“ تک سائی کہ سمجھتے ہیں۔ اور ”سعادت“ پر

ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا کمال ”دولت“ ہے جس کا تقاضا اُس کی صورت

نوعیہ کرتی ہے یعنی انسان جس ہیئت و صورت کی وجہ سے انسان کہلاتا ہے اُس کا تقاضا

ہے کہ اُس میں ”عظیم الشان کمال“ موجود ہو جس سے تمام مخلوق الہی محروم ہے اور اسی کا نام

سعادت حقیقی ہے۔

## سعادت

در اصل انسان کی قوتِ بہیمیہ کا نفسِ ناطقہ کے، اور خواہشاتِ نفس کا عقلِ کامل کے زیرِ اثر ہو جانا۔ سعادت، ”کہلاتا ہے۔

اور مقامِ تحقیق یہ ہے کہ سعادتِ حقیقی دو عبادتِ الہی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اسی لئے مصالحِ کلیہ کا یہ تعارض ہے اور وہ افرادِ انسانی کو ”نوعِ انسانی کے فرد“ ہونے کی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے اور اول درجہ کا کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ انسان کو اپنی ہمت کی ”غایتِ تصوی“ اور اپنی نظرِ بصیرت کی ”نہایتِ غلطی“ صرف تہذیبِ نفس کو نیاں چاہئے اور نفس کو ان ہمتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہئے جو ملاِ اعلیٰ سے ملتی جلتی ہوں اور جن کی وجہ سے اُس پر عالمِ ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے۔“ الخ

سعادت کے درجات | شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان، درجاتِ سعادت میں اپنی اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق کے خلاف، ”خراب عادت یا جلت“ رکھنے کی وجہ سے اُس سے قطعاً محروم رہتے ہیں، اور ان میں حصولِ سعادت کی امید نامکن ہو جاتی ہے۔

مثلاً کسی خلقی ضعیف القلب کا صفتِ شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض میں اگرچہ اُس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعال و اقوال کی مسلسل رفتار، ہیئات و احوال کے اثرات کا تاثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اُس کا حصول متوقع ہوتا ہے

اور اربابِ شلِ اعلیٰ، مصلحینِ قوم کے حالات و تذکرے اور حوادثِ اَلام کی مسلسل ہفتیاں جیسے امور سے اُس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے۔

اور بعض میں اُس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چونکہ چھوٹے چھوٹے تکررات و تلویحات سے بھی دو چار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجہ کمال کو نہیں پہنچتا اور جیسا کہ گندہک کے آگ سے قریب ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اسی طرح اُس کے حصولِ سعادت سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور بعض میں اُس کا وجود درجہ کمال اور حیطہٴ انفر کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر آڑے بھی آئیں تو وہ اُن سب کو جوہر کے کمال کے انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اُس کے لئے وہ طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علمِ الاخلاق میں ”امامت“ کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحابِ درجات اس درجہ ”امامت“ کے مالک کی پیروی کریں اور اُس کی اقتداء کو فرض جانیں۔ ہر حال جس طرح انسان ان عام اخلاق میں مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاقِ فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے جو اس کی ”سعادت“ اور ”شلِ اعلیٰ“ کے لئے ”مار“ ہیں۔

چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلت کی اُفتاد ہی میں اُس سے محروم ہیں، اسی گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

”ثُمَّ بَلَّغْنَاكُمْ دِينَنَا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ“

پھر ہم نے آپ کو ہدایت کی گئی ہے تاکہ آپ اس میں ہدایت پائیں۔

جانب ہرگز نہ وٹیں گے۔

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن محنت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے۔ اور اسلئے انکو ترغیبات و محرکات کی ضرورت ہو اور انسانوں کے عام افراد اسی درجہ پر قائم ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت و تبلیغ کا یہی محور و مرکز ہیں، اور اُن کی بعثت کا مقصد اولین انہی کی اصلاح و تربیت ہے۔

اور بعض میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اُس میں شاخیں پھوٹتی رہتی ہیں گروہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی بسط و کشاد میں امام کے محتاج رہتے ہیں اور اُس کی راہنمائی کی پناہ چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے۔

یکاد نریتمایضی دلولم تمسہ ناسر      فریب ہے کہ اُس کا تیل بیز آگ کے چھوٹے ہی  
(نور)      روشن ہو جائے۔

یہ افراد اس راہ سعادت کے جو ان ہمت و پیشرو ہیں اور ان کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لئے انبیاء علیہم السلام حق امامت ادا کرتے، اور ان کی راہنمائی کر کے اُن کو حقیقی مثل اعلیٰ اور سعادتِ کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

سعادت کو اسباب میں یعنی اخلاقِ کاملہ تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے حاملین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحینِ کاملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح انکی راہنمائی کی حاجت مند ہے اُس سے نبی و رسول کی بعثت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت اور اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی: ”انما بعثت لکم مکاسم الاخلاق“



حصولِ سعادت کے طریقے | جبکہ اخلاق کا نشانہ حصولِ سعادت اور حقیقی مثلِ انبیاء  
تک رسائی ہے تو اُس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب کے  
نزدیک دو ہی بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں :-

معلوم رہے کہ یہ ”سعادت“ دو طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعتِ بہیمیہ سے بالکل جدا کر لے یعنی طبیعت اور اُس کے جوش  
کو روکنے کے تمام وسائل اختیار کرے اور اُس کے علوم و حالات کو سر دے دے، اور اپنی  
توجہ عالمِ جہات سے پرے عالمِ ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو ایسے علوم  
(علوم الہی) کے قبول کرنے کی طرف مائل کرے جو کلیۃً زمان و مکان کی قید سے آزاد  
ہوں، اور مجلسِ اُنس و رغبت جیسی لذات کے متضاد لذتوں کا غور کرنے والا نہ ہو بلکہ عوام  
اور پست خیال انسانوں کی ہم نشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اُس کی رغبت  
اُن کی رغبتوں سے جدا اور اُس کا خوف ان کے خوف سے الگ شاہرہ پر قائم  
ہو جائے یہ طریقہ اُن ربانی انسانوں کا ہے جو صوفیہ کے گرد وہیں سے حکماء اور مجاہدین  
کھلتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوتِ بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقا کے ساتھ  
ساتھ اُس کی کچی کو درست کیا جائے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعالِ کیفیات اور  
افکار کے ذریعہ قوتِ بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کر لیا جائے جس کا نفسِ ناظمہ خواہشمند  
ہے، جیسا کہ کوئی گونگا، دوسرے انسانوں کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا کرتا ہو  
حتیٰ تک نقل، قوتِ بہیمیہ پر حاکم اور غالب ہو جائے، اِنچ

اور حصولِ سعادت کا یہ طریقہ متعارف اور شائع ذائع ہے، اللہ تعالیٰ کے فضل سے

جو نعم و فراست مجھے عطا ہوئی ہے وہ اسی طرف راہنمائی کرتی ہے کہ اس کا مرجع اور منبع چار خصائل ہیں اور جب یہ نفسِ ناطقہ اور عقل کے غلبہ سے قوتِ بہیمہ پر حاوی اور طاری ہو جاتی ہیں تو مقصدِ غلطی حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات، مدارِ اعلیٰ کی صفات (ربانی صفات) سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہو جاتی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و تربیت پر مبنی ہے اور درحقیقت ”شرائع“ اور ”مذہب“ اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی اُن کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔

وہ چار بنیادی خصائل حسب ذیل ہیں:-

(۱) طہارت (۲) انجات (۳) مباحث (۴) عدالت

فطرتِ سلیم کا ایک صحت مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ سفلیہ و ذیلیہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلویث سے طہارت ہوتا ہے تو فطرتِ اس پر کمر، ملال، اور تنگدلی کا غلاف چرا عادیتی ہے اور اُس کی زندگی اُن آلودگیوں سے غبار آلود نظر آنے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ قوائے بہیمہ کے امثال کے قریب ہو جاتا ہے اور دساویں مشیاطین اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہو کر ان جہانی اور روحانی کمزوریوں سے جدا ہو جاتا اور اُن سے صفات اور بے لوث بن جاتا ہے تو اس غبار آلود زندگی اور کٹافوں سے برتر ہو جانے سے اُس کی نفسیاتی کیفیات اُن روحانی صفات کے مشابہ ہو جاتی ہیں، جو ”مدارِ اعلیٰ“ سے قریب ہیں، اور اُس کے ملکات نورانی میں منیار اور روشنی چمک اُٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ قوتِ علیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے، اور اس میں فرشتوں کے الہامات

کے قبول، انوارِ الہی کے ظہور، اور پاک، طیب، اور مبارک انبیاء کے ساتھ مشاہد ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسان کی اسی استعداد و قوت کا نام ”طہارت“ ہے۔

اور اگر انسان اپنی فطرت سلیمہ اور صفاً قلب کے ساتھ خدا کے تعالیٰ کی نشانیوں کا ذکر کرتا، اسکی صفات کی فکر کرتا، اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ ہوتا ہے تو اُس کے نفسِ ناطقہ کو تنبیہ پیدا ہوتا، اور اُس کے حواس اور اُس کا تمام جسم اُس کا مطیع ہو جاتا اور وہ اپنی اس کیفیت کے وقت ایک حیران اور در ماندہ ہستی نظر آنے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے، اور اس حالت پر پہنچ کر اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بیچارہ اور عاجز مشاہدہ کرتا ہے اور جس طرح بانتیاریا بادشاہ کی درگاہ میں ایک عام اور سبے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے۔

اور روحانی حالات میں سے یہ ”حالت“، طہارِ اعلیٰ کے احوال کے مشابہ، اور روحی درجات میں سے اُس درجہ سے قریب تر ہے جس میں ”روح“ اپنے خالق کے جلال و جبروت کی جانب متوجہ، اور اُس کی تقدیس میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس حالت میں نفسِ انسانی اپنے علمی کمالات کی طرف بلند پروازی کے لئے اس طرح مستعد ہو جاتا ہے گویا اُس کے لوحِ ذہن پر معرفتِ کردگار کے نقوش منقش ہوتے جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور جس کا معرض تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں ”اجتات“ ہے۔

اور اگر نفسِ قوتِ بہیمہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جائے، اور اُس پر نہ بہیمیت

ظاہری قوی کا نام ہے

کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اُس کے اثرات کا وٹ اُس تک پہنچ سکے تو اُس کا نام  
ساحت ہو۔ یہ مالی معاملات میں سخاوت، شہوتِ سخی میں غفلت، آفاتِ تحمل میں مہربان و مجبورۂ اعدا کے  
اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس، جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف ہوتا اور از دو اُجی  
زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اُس کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا ف  
ان میں اس طرح منہمک ہو جاتا ہے کہ پھر اُس کو اس تنگ راہ سے نکلنا محال ہو جاتا ہے اور  
اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فارغ ہوتا ہے تو روح  
میں ضیق پیدا کرنے والی ان لمونیات سے یکسر جدا ہو جاتا ہے۔ گویا کبھی ان میں مشغول  
ہی نہ تھا۔ نفس کی اُس حالت میں جبکہ وہ نفسانی خواہشات سے جدا ہوتا۔ اور ان علاق  
سے نجات پاتا ہے وہ انوارِ ملکوتی سے فیضیاب اور دنیوی ظلمتوں سے پاک نظر آتا ہے  
اور وہ عالمِ قدس سے مانوس ہو جاتا، اور ابدی و سرمدی مسرت پاتا ہے۔ اور اس طرح  
اور اگر نفسِ انسانی ایسے ملک سے بہرہ ور ہو کہ اُس سے صرف ابے ہی افعال صادر ہوتے  
ہوں کہ جن سے بسوالتِ اجتماعی اور مدنی نظام کا صحیح قیام ممکن ہو سکے، اور نفس سے اُن  
کا صدِ خلقی عادت کی طرح ہوتا رہتا ہو تو ایسے ملک کا نام ”عدالت“ (عدل) ہے۔

تمام صافی و بے غائب آجائے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ ”حضرتِ الہیہ کی جانب سے“ ”اصلاحِ نظام“ کے تمام  
امور جو اُس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں ”ملائکہ اللہ“ اور ”پاک ارواح“ پر اس طرح  
نقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل و صورت نظر آتی ہے۔

لہذا جب انسان اپنے سفلی اور جسمانی قوی کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک حد تک  
وہ کم درتوں سے الگ اور ”عالمِ قدس“ سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفاتِ خبیثہ سے  
بالا تر ہو کر صفاتِ عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مرضیات اسی ایک نظام کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں۔ اور یہی پوری کیفیت دراصل ”خالص روح“ کی طبیعت و فطرت ہے اتم

یہی وہ چار بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات علمی و عملی کے لئے اُن کی فسر و درسی کیفیتوں کا فہم حاصل کر لے اور اس میں یہ فطانت پیدا ہو جائے کہ وہ ہر زمانہ کے مذاہبِ الہیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو بلاشبہ اُس کو ”غیر کثیر“ حاصل ہے اور یقیناً وہ فقیہ فی الدین دین کے بارہ میں سمجھ دار (کلمائے کامتق) ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی ”فطرت“ یا ”سعادت“ ہے

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ فیلسوفِ اسلام شاد دلی اللہ دہلوی۔ اخلاق کی غایت ”سعادتِ ابدی“ کو سمجھتے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان ملکوتی صفات سے مشابہ اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے ”حقیقی مثلِ اعلیٰ“ تسلیم کرتے ہیں۔

اور اُن کے یہاں ”مثلِ اعلیٰ“ کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسبِ استعداد ”اربابِ اخلاق“ صالحین سے شروع ہو کر انبیاءِ عظیم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں۔ اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ ”اسلامی نقطہ نظر سے“ اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ حقیقی مثلِ اعلیٰ ”اپنے درجہ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ ”کامل الاخلاق“ کہلانے کا مستحق ہو گا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ یہ ”مقام“ انسانی جدوجہد کے دائرہ

لہ ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً

۱۰ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لئے یہ دعا کی تھی۔ اے اللہ اُس کو دین کی سمجھ دے۔

۱۱ کل مولود یولد علی الفطرۃ المحمدیۃ۔ خلاصہ صحیحہ اللہ جلد اتم سادات صفحہ ۵۳ ص ۵



سے بند ہے اور صرف خدائے تعالیٰ کی عطا و بخشش پر موقوف ہے گویا یہ ایک ”منصب الہی“ ہے جو نیابت الہی کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے اس لئے قرآن عزیز میں تصریح کر دی گئی  
 اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ      اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کے  
 (الانعام)      منصب کو کس کو عطا کرے۔

ہاں یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس مدحلیل القدر منصب ”پرفائز ہو وہ وہ اخلاق کریمانہ“  
 کے بندہ صفات سے متصف ہو نی چاہئے۔

اور ہر شے کے انجسام اور درجہ کمال کے اعتبار سے اس منصب کا دور کمال اپنی علمی و  
 علمی برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ پس آپ کا ارشاد گرامی  
 انی بعثت لاتم حسن الاخلاق      میری بعثت (نبوت و رسالت) اخلاق کریمانہ  
 و فی سرائیۃ مکاسرم الاخلاق      اور حسن اخلاق کی تکمیل کے لئے ہوئی ہے۔  
 اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مستورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راغب صفحہ ۱۱  
 کے نزدیک ”سعادت“ اور مثل اعلیٰ کا مفہوم اس معنی میں ملتا ہے جس کا نظریہ جدید کے ابواب میں تفصیل  
 کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

ان علماء اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات یعنی عالم آخرت  
 کی سرمدی وابدی راحت کا حصول بھی انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے۔  
 اور محقق ودانی فرماتے ہیں۔

نفس الملقۃ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک ”قوت ادراک“ دوسرے ”قوت تحرک“  
 اور دونوں قوتوں کی پھر دو جدا جدا شاخیں ہیں۔

قوتِ ادراک کی ایک شاخ کا نام ”عقل نظری“ ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول کے لئے مبدیہ تاثر بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام ”عقل عملی“ ہے اور یہ افعالِ جزئیہ کی فسکو شاہدِ قوتِ تحریکِ بدن کے لئے مبدیہ جو اگرتی ہے۔ اور پھر شاخ، قوتِ غضب اور قوتِ شہوت سے تعلق کے وقت ایسی چند کیفیات کے وجود کا مبدیہ بنتی ہے جو کسی فعل یا افعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً ذمات اور خذۃ دہکا وغیرہ۔

اور وہم اور قوتِ تخیل کے استعمال کی حیثیت سے جزوی آرار اور جزئی اعمال کے استنباط کا مبدیہ بھی ثابت ہوتی ہے۔

اور ”عقل نظری“ کے ساتھ نسبتِ پائے یا دونوں کے باہم یکدگر وابستہ ہو جانے کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے ان آرارِ کلیہ کے حصول کا جو اعمال کے ساتھ تعلق میں۔

اسی طرح قوتِ تحریک کی پہلی شاخ کا نام ”قوتِ غضبی“ ہے۔ یہ مبدیہ بنتی ہے ایسی سخت کا جو غلبہ کے ساتھ امورِ نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام ”قوتِ شہوانی“ ہے اور یہ مناسب امور کے حاصل کرنے کے لئے مبدیہ ہے۔

اور قوتِ ادراک کا یہ فرض ہے کہ تمام قویٰ بدنی پر اس طرح مسلط ہو جائے کہ کسی طرح ان قویٰ سے منسلک اور متاثر نہ ہونے پائے بلکہ تمام قویٰ اسی کے تسلط اور قمرانیت میں آجائیں اور یہ جس قوت سے جو کام بننا چاہے لے سکے۔ اور کسی قوت کو اُس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرات باقی نہ رہے تاکہ انسانی ضمیر کی راجدانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو۔

اور جب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت بمقتضای عقل اپنے خصوصی فعل پر اقدام کرے گی

تو قوتِ اولیٰ یعنی "عقل نظری کی تہذیب و ترقیب" سے حکمت حاصل ہوگی، اور "عقل عملی کی تہذیب" سے عدالت پیدا ہوگی۔ اور "قوتِ غرضی کی تہذیب و تہذیب" سے شجاعت، اور قوتِ شہوی کی تہذیب سے عفتِ عالم وجود میں آئے گی۔

اس تقریر کی بنا پر عدالتِ قوتِ عملی کے کمال کا نام ہے نہ کہ قوتِ عملی کے۔

لیکن علماءِ اخلاق اس مسئلہ کی تقریر پر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

نفسِ انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور "نفس" جس قوت کا ارادہ کرتا ہو اسی کے مطابق آثار پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب ان میں سے ایک غالب آجاتی ہو تو بلاشبہ دوسری مغلوب یا منقود ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) قوتِ ناطقہ۔ اس کو "نفسِ ملکوئی" اور "نفسِ مطمئنہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ حقایقِ امور میں فکر و نظر کے شوق اور فکر و تیز کا مبد ر بنتی ہے۔

(۲) قوتِ غرضی۔ اس کو نفسِ سببی اور نفسِ راتمہ بھی کہتے ہیں، اور یہ غضب و دلیری، ہولناکیوں پر اقدام، اور سر بلندی و تسلط کے شوق کا مبد ر ہے۔

(۳) قوتِ شہوی۔ اس کا نام نفسِ بہیمی اور نفسِ امارہ بھی ہے۔ اور یہ خبوت، اطمینان،

اور اکل و شرب و نکاح کے ذریعہ حصولِ لذت کا شوق جیسے امور کا مبد ر ہے

پس ان ہی قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کرنا چاہئے۔ پہلے کہ اگر نفسِ ناطقہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارف و علومِ یقینیہ کے اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس حرکت سے علم حاصل ہوتا ہے اور اس کے تابع ہو کر حکمت حاصل ہوتی ہے، اور جب نفسِ سببی کی حرکت اعتدال پر ہوتی ہے اور نفسِ ملکوئی کی تابع بن جاتی ہے اور قوتِ عاقلہ نے جو بھی اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر تابع رہتی ہے

تو اس "حرکت" سے فضیلتِ علم پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت و جود میں آتی ہے اور جب نفسِ بہیمی کی حرکت میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے اور وہ عاقلہ کی فرمانبرداری ہو کر اپنے حصہ پر تالف ہو جاتی ہے تو اُس حرکت سے سے فضیلتِ عفت و جود نڈیر ہوتی ہے اور اس کے نتیجے سخاوت پیدا ہوتی ہے۔

اور جب یہ تینوں فضائل حاصل، اور باہم یکدگر وابستہ ہو جائیں تو ان تینوں کی ترکیب ایک ایسا مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس فضیلت کا نام عدالت (عدل) ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اس بحث میں چار امور قابلِ ملاحظہ ہیں،

(۱) عملِ جمیل۔ یعنی اچھے اور بُرے افعال کا عمل (۲) قدرت۔ یعنی اُس کے کرنے نہ کرنے پر قادر ہونا، (۳) معرفت۔ یعنی اُس کے اچھے یا بُرے ہونے کو پہچاننا، (۴) نفس کی وہ ہیئت و صورت جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں میلان ہو سکے اور اُس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا آسان ہو جائے۔

لیکن پہلی بات یعنی نفسِ عمل "خلق" نہیں کہلایا جاسکتا اس لئے کہ ایک شخص ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ خلقِ سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش آ جانے سے "مال خرچ کرنے" سے محروم ہو۔ یا اُس کے برعکس صفتِ بخل تو اُس میں موجود ہو مگر وہ ریاض نمود کی خاطر سخی کی طرح خوب خرچ کرتا رہتا ہو۔

اور نہ قدرت کا نام خلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور نہ دینے

دونوں کی جانب یکساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں باتوں پر قادر ہے۔  
تو پھر یہ قدرت کس طرح خلق بن سکتی ہے۔

اور صرف معرفت کا نام بھی خلق نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کی نسبت اچھے اور بُرے  
دونوں قسم کے اخلاق و صفات پر ہوتی ہے

بلکہ خلق اس چوتھی صورت کا نام ہے جس کو ہیئت کہا جاتا ہے اور جو نفس کو اس قائل  
بناتی ہے کہ اُس سے عطا و بخشش، یا نکل دکنجوسی صادر ہو، اور جس طرح ”چہرہ کاٹھن“  
ناک، رخسار، اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی ہی سے کامل نہیں ہو سکتا  
اسی طرح باطن کاٹھن، بھی ان چار ارکان کے بغیر کامل و مکمل نہیں ہو سکتا، اور جب ان  
سب کے اختلاط سے اعتدال و تناسب کے مطابق مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر ”حس خلق“  
وجود میں آ جاتا ہے۔

اور نامِ راقب نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔

طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل، ممکن ہے۔ اور نتیجتاً  
اور نتیجتاً اُس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قائم ہے اور غالب حالات میں یہ بھی تغیر  
کو قبول نہیں کرتی،

اور خلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ گاہے قوتِ غریزہ کے معنی میں بولا جاتا  
ہے۔ حدیثِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے۔

فَرَعَ اللَّهُ مِنَ الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ وَالرِّزْقُ اللہ تعالیٰ پیدائش، طبیعت، رزق، اور  
موت کے محالہ کو مکمل کر چکا۔

والا جمل اور کبھی ایسی اکتسابی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل بنتا ہے کہ



وہ ایک کام کا اقدام کرتا اور دوسرے سے باز رہتا ہے۔ مثلاً جس انسان کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اُس کو کہتے ہیں،، اِنَّهُ خَلِیْقٌ بِالْغَضَبِ،، یہ تو غصہ کے لئے ہی ہیں اور اس تعریف کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات کے لئے نفع و خلاق کو استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً شیر کے لئے بادری۔ خرگوش کے لئے بزدلی، اور لومڑی کیلئے مکاری کے اوصاف کو اُن کا خلق کہتے ہیں۔

اور کبھی خلق کو خلافت بمعنی مائتہ سے اخذ کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے خلق اُس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پر عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قائم ہو جائے۔

پس اس اعتبار سے خلق نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے افعال بغیر فکر و تردد کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی اُن افعال ہی پر اسکا اطلاق ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پر کبھی وہ فعل،، اور ہیئت دونوں پر یکساں بولا جاتا ہے جیسے عفت و عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی ہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جو دو سخا یہاں سخا کا تو ہیئت و کیفیت پر اطلاق ہوتا ہے اور جو کا اُس فعل پر جو اس کیفیت سے صادر ہوا۔ اور عادت فعل یا افعال کی اُس تکرار کا نام ہے جس سے خلق تکمیل پاتا ہے۔ اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو فعلیت میں لے آئے۔ مگر جبلت و خلقت کے خلاف انسان میں سچی یا طبیعت کا متغیر کر دینا عادت کے دائرہ سے باہر

لے مائتہ زمین کو گھس گھس کر ہوا اور چکنا کرنے کو کہتے ہیں۔

اور قطعاً محال ہے۔ اس لئے کہ طبیعت کا خالق تو خالق کائنات عوجل ہے اور عادت  
 مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے۔  
 البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور  
 مضبوط ہو جاتی ہے کہ اُس کو بھی بحیثیت اور طبیعت ہی کہنے لگتے ہیں اسی بنا پر یہ مقولہ  
 مشہور ہے۔ ”العادات طبعۃ ثانیہ“ عادت دوسری طبیعت ہے۔

## خیر، سعادت، فضیلت، منفعت اُوران کے باہم امتیاز

یہ چار امور میں جو اپنے حقائق کے لحاظ سے جدا جدا حقیقت ہیں، اور ان کے باہم  
 امتیازی حدود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام ”خیر“ کا ہے۔ اس لئے کہ ”خیر مطلق“ اپنی ذات  
 اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے، اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہو وہ صرف  
 اس لئے کہ اُس میں ”خیر“ ہے۔

دنیا کا ہر عقل مند بغیر استثناء اگر کسی شے کا شائق و عاشق ہے تو وہ یہی خیر ہے۔ حتیٰ کہ  
 بعض کوتاہ نظر ”شر“ کو اس لئے کہ گزرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ ”خیر“ نظر آتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ کوئی خیر ایسی نہیں ہے جس کا انجام کار ”جہنم“  
 ہو اور کوئی ”شر“ ایسا نہیں جس کا آل کار ”جنت“ ہو۔ گویا خیر مطلق کبھی بُرائی کا سبب نہیں بن سکتی  
 اور شر کبھی بھلائی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

اور ”سعادت مطلقہ“ اُس حقیقت کا نام ہے جس سے آخرت میں لذتِ حیات حاصل ہو۔

یعنی بقا، دوام، کمال، قدرت، کمالِ علم، اور استثنائیاویں کہہ دیجئے کہ جو ان چار امور تک رسائی کا ذریعہ ہو اُس کا نام سعادت ہے۔ اور اس کی جانب مخالف کا نام "شقاوت" اور "فضیلت" اُن امور کا نام ہے جو سعادت انسانی کا باعث بنتے اور دوسروں پر اُس کو سرفرازی بخشتے ہوں۔ اور اسکے مخالف پہلو کو "رذیلیت" سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور "نافع" اُن اشیاء کا نام ہے جو خیر، سعادت، اور فضیلت کے لئے مدد و معاون ثابت ہوتی ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک "ضروری" جس کے بغیر مطلوب و مقصود تک پہنچنا ناممکن ہو۔ مثلاً علم صحیح اور عمل صالح کے بغیر سرمدی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونا ناممکن ہو۔ "دوسری" غیر ضروری جو مفید مطلب تو ہو لیکن موقوف علیہ نہ ہو۔ یعنی دوسری شے بھی اُس کی قائم مقامی کر سکتی ہو۔ مثلاً بعض اعمال صالح جو اپنے نافع ہونے میں متبادل حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ سکنجبین صفر اکیلے قاطع ہے مگر اس فائدہ کے لئے اس کا بدل صرف لیوں ہی ہو سکتا ہے۔

**فضائل کا ارتقاء و منزل** | فطرت کے عام قانون کے مطابق "فضائل میں بھی" ارتقاء و منزل کے مارج موجود ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو فضائل کے ارتقائی درجات کے حصول کی ترغیب فرمائی ہے اور انحطاط سے باز رکھا ہے۔ حصول ارتقاء کے متعلق ارشاد ہے۔

سار عواذی مغضوۃ من ربکم خدا تعالیٰ کی مغفرت (سعادت سرمدی) کی جانب دو  
 فاستبقوا الخیرات (بقہ) پس کوشش کرو "خیر و فلاح میں آگے بڑھ کچھ کی  
 اولئک یسارعون فی الخیرات وہم اولئک یسابقون (مومنون) میں آگے بڑھ جانے والوں میں ہیں۔

اور فضائل میں انحطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے۔

ولا تزداد علیٰ ادا باس کم فتقلبوا اور اپنی ایڑیوں کے بل واپس نہ ہو کہ نتیجہ میں  
خاسرین۔ (مائتہ)

ولا تلووا کالیتی نقضت غز لما من اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے سوت کو  
بعد قوۃ انکاتا (نحل)

ان الذین امرتوا علیٰ ادا باس ہم بلاشبہ جو لوگ اپنی ایڑیوں کے بل ایسی حالت  
من بعد ما بین لهم الهدی الشیطان میں واپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح ہو چکی  
سئل لهم واصلی لهم (محمد)

اُن کو (غلط) امیدوں میں مبتلا کر دیا ہے

اور فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور انحطاطی مراتب بھی چار ہیں؛

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بد اخلاقیوں اور گناہوں سے باز ہے،  
کئے ہوئے پر نادام ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر عزم مصمم رکھتا ہو تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس درجہ کے  
عامل کو ”مطيع“ اور ”تائب“ کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاق کریمانہ  
کا حامل ہو اور بقدر وسعت اُن میں سبقت کرتا ہو تو یہ دوسرا درجہ ہے اور اسکے اہل کو ”صالح“  
کہتے ہیں۔

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حنات و خیرات اُس کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہوں اور  
نیات و اعمال بد سے فطری نفرت پیدا ہو گئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو  
”شہید“ کہا جاتا ہے۔

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت معراج کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی ہو

انسان تمام نیک و بد امور میں خدا سے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت سکون  
مثبت الہی کے تابع ہو کر راضی برضا راہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو ”صدیق“ کہا  
لقب ملتا ہے۔ چنانچہ قرآن عزیز کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ  
مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ مِنَ النَّبِيِّينَ  
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ  
وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا

اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریں  
پس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے  
جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام و اکرام کیا ہے  
اور وہ نبی، صدیق، شہید، اور صالحین

(النار) میں اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح انخطاط فضائل میں اگر اعمال خیر کے بارہ میں کبیل اورستی نے جگہ لے لی ہے اور وہ  
حصولِ نیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام ”زینغ“ ہے۔

فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ  
پس جب انھوں نے کبھی اختیار کر لی تو اللہ تعالیٰ  
نے ان کے دلوں میں کبھی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے دستِ نظر منقود ہو جائے اور بد عملی تک نہ بہت پہنچ جائے تو اس کا نام  
”رین“ ہے۔

كَلَّا بَلْ سَاءَ مَا عَنِ الْقُلُوبِ  
بِكُيُوبٍ (التكليف)

معاظروں نہیں ہے بلکہ بد عملی کرتے کرتے اُنکے  
دلوں پر بدی کا زنگ چڑھ گیا ہے۔

اور اگر صورتِ حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کر کے اُس کو حق ظاہر کرے  
اور باطل پرستی کی حمایت پر اڑ جائے تو یہ ”مناوتِ قلب“ ہے۔

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَهُمْ  
پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے



فہمی کا لہجہ سارا ادا شد قسوا (بقرہ) پس پھر کی مانند ہیں یا اس کو بھی زیادہ سخت۔  
 اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اسکو پسندیدہ اور مرغوب شے  
 سمجھنے لگے، اور دوسروں کو بھی ترغیب دے اور اُس سے محبت پیدا کر اے تو اُس کا نام ”ختم“  
 (مہر) بت گویا اُس کے دل پر مہر لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔  
 ختم اللہ علیٰ قلوبہم وعلیٰ سمعہم اللہ تعالیٰ نے اُن کے دلوں پر مہر لگا دی ہے  
 وعلیٰ ابصارہم غشاوا اور اُن کے کانوں اور آنکھوں پر پردے  
 (بقرہ) پڑ گئے ہیں۔

۴۱ علیٰ قلوبہم اقفالما (معد) کیا اُن کے دلوں پر قفل لگے ہیں؟  
 پس بد اخلاقی اور عصیاں کا پہلا درجہ کسل ہے اور اُس کا نتیجہ زینغ اور دوسرا درجہ غبات  
 ہے اور اس کا نتیجہ رین۔  
 اور تیسرا درجہ وقاحت ہے اور اُس کا نتیجہ قسوت اور چوتھا درجہ انہماک ہے اور  
 اس کا نتیجہ ختم و اقفال۔  
 بہر حال حنات اور کریمانہ اخلاق کا درجہ کمال نبوت کے بعد ”صدیقیت“ ہے۔ اور  
 سیات و بد اخلاقی کی حد کمال ”ختم قلب“ ہے۔

# فضائل

فضائل کی اساس | فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت۔ نفس کی اُس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطا و صواب کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ اور

عدل۔ نفس کی اُس قوت و حالت کو کہتے ہیں کہ جس سے غضب و شہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیروں میں جکڑا جائے اور حسب تقاضا حکمت و عقل اُن کو استعمال میں لایا جائے۔ اور

شجاعت۔ قوتِ غضب کے بروئے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے۔ اور  
عفت۔ قوتِ شہوت کا عقل و شرع کے زیرِ تربیت و زیرِ دربان ہو کر مذہب و درست کار ہونے کا نام ہے۔

اور میزبان میں امام نے تصریح کی ہے کہ حکمت، قوتِ عقل کی فضیلت، اور عفت قوتِ شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے ضروری ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے، گویا وہ مجموعہ فضائل ہے نہ کہ ایک جز کی فضیلت۔

امام کی رائے میں۔ ان اصول سے جو فروع پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کی جاسکتی ہے۔

حکمت و عقل کے اعتدال سے۔ حُرّ تدبیر، ذکاوتِ ذہن، باریک بینی، صحیح انجیالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفاتِ نفس میں تیز فہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔ اور

شجاعت سے۔ کرم، بخت، شہامت، کسرِ نفسی، برداشت، بردباری، استقامت، کلم غیظ،

ضبط، اور محبت، جیسے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور  
عفت سے۔ سخاوت، حیا، صبر، درگزر، پاکیزگی، مساعدت، نظافت، اور فاعیت، جیسے اخلاق  
نشوونما پاتے ہیں۔

اور عدل چونکہ مجموعہ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر سہ اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی  
فروع ہیں۔

اور ان ہی فضائل کی طرف قرآن عزیز کی اس آیت میں اشارہ ہے۔  
انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله بلائهم مومن وہی ہیں جو اللہ پر اس کے رسول پر  
ثم لم يدنوا ولا جاهدوا اباموالهم ایمان لائے اور پھر شک و شبہ میں نہ پڑے، اور  
والفسهم في سبيل الله اولئك اپنے مالوں اور نفسوں سے اللہ کی راہ میں جہاد  
هم الصادقون (مہجرات) کیا، یہی سچے ہیں۔

پس اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا ایک نام قوت یقین ہے جو قوت عقل کا ثمرہ اور حکمت کا نتیجہ  
ہے۔ الی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوت شہوت میں ضبط پیدا کرنی ہو اور عفت اسی کا پھل ہو اور مجاہدہ  
نفس شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوت غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور حد اعتدال پر لانا ہے  
صحابہ رضی اللہ عنہم کی مدح کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشداء على الكفار ملحماء بينهم وہ کافروں پر سخت ہیں اور آپس میں ملحم  
ام غزالی (رحمۃ اللہ) کے نزدیک بھی حقیقی مثل اعلیٰ تک انسان کی رسائی ممکن ہے۔  
فرماتے ہیں۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحب کمال بن جائے وہ

اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقتدی بنے اور تمام اعمال و افعال میں اس کی پیروی کی جائے  
گویا وہ ”مکملاتی پیشوا“ ہے۔ اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر غالی ہو اور انکی اصداد کا حامل،  
تو اس کا خدا کی کائنات اور اس کی مخلوقات سے خارج و راندہ ہو جانا ہی بہتر ہے۔

امام نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی تصریح کی ہو کہ اخلاق کی ”مثلی اعلیٰ“ کا آخری درجہ  
نبوت کا درجہ ہے جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدا سے برتر کی موہبت اور عطا سے نصیب ہوتا ہو۔

مَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ جُودًا وَرَأْفَةً مِنْ رَبِّهِمْ  
مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ سَبِيلَهُمْ  
وَالصَّالِحِينَ وَالشُّهَدَاءَ وَالصَّالِحِينَ هَبْ أَوْ رَوْهَ أَنْبِيَاءَ، صِدِّيقِينَ، شُهَدَاءَ  
وَالصَّالِحِينَ وَحَسَنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا  
ہیں اور یہ سب بہت اچھے رفیق ہیں۔

فضائل کے اقسام | فضائل کی ابتدائی قسمیں دو ہیں، ایجابی اور سلبی۔

نفسِ انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملکہ کا قیام و رسوخ، جو حسنِ عمل کا باعث بنے فضیلت  
آجبابی ہے اور جو سوءِ عمل سے باز رکھنے کا باعث ہو فضیلتِ سلبی ہے۔

مثلاً ”امید“ ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اس کو عمل  
پر آمادہ کرتی اور ابھارتی ہے اور ”زہد“ سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو حد و متجاوز  
لذائذ سے باز رکھتی، اور سادہ زندگی پر راضی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

گذشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی فضائل  
اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً قناعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود رہتا ہے

اور امانت۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جب ہی رونما ہوتی ہے کہ انسان دوسروں کیساتھ معاملات میں حصہ لے۔

بعض علماء اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکز توجہ صرف اخلاقِ فردیہ ہیں اور اخلاقِ اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں۔

مگر امام کی تعلیم اخلاق پر دقتِ نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا۔ احیاء علوم الدین میں آفاتِ عورت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے۔

یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں۔ اور دوسروں کے ساتھ اختلاط و تعاون کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہو لہذا جو اور باہمی اشتراک و اختلاط سے انجام پاتے ہیں وہ غزلت و گوشہ نشینی میں ناممکن الحصول رہتے ہیں، اور انسان میں ان کا فقدان آفاتِ عورت میں سے کہلاتا ہے، اس لئے باہمی اختلاط و تعاون کے فوائد، ان کے اسرار و حکم اور اسباب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے۔ مثلاً تعلیم و تعلم، نفع و انتفاع، ادب و تادیب، باہمی مودت و اخوت، اجر و ثواب کا حصول اور قیامِ حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان، تواضع، حصولِ تجربہ، شاہدہ احوال و حصولِ عبرت وغیرہ جیسے اخلاق، یہ سب اختلاطِ باہمی کے فوائد میں سے ہیں اور ہم اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نیز صدر، اجنبائے ظلم، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور احسان وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر اخلاقِ اجتماعی کی تعلیم سے مدعا آشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اس کو بھی بہت اہم جگہ دیتے ہیں۔



فارابی کا نظریہ سعادت | اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیش نظر سعادت کی حیثیت اس طرح بیان کرتا ہے۔

نفس انسانی اگر اپنے وجود میں کمال کے اُس درجہ کو پہنچ جائے کہ اُس کو اپنے قوام میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور ان جو اہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم اور خالی ہیں اور اُس کی یہ کمالی کیفیت دائم و قائم ہو تو اُس کمال کا نام ”سعادت“ ہے سعادت کا یہ درجہ ”افعالِ ارادیہ“ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال نفسیاتی اور فکری ہونگے اور بعض مادی و جسمانی۔ لیکن یہ حصول ان افعال کے اتفاقی طور پر وجود میں آجانے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکاتِ خصوصی کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعالِ ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہوتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ سعادت ”بذاتہ“ خیرِ مطلوب ہے۔ اس لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے تنقید کی گئی ہے یا اس لئے وہ مطلوب ہے کہ اُس کے واسطے سے ہیں کوئی دوسری شے ”مطلوب“ ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں رہتا کہ انسان اُس کا ”طالب“ بنے۔

لہذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعالِ ارادیہ کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک پہنچانے میں مدد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام ”افعالِ جمیلہ“ ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت کے ذریعہ یہ افعالِ جمیلہ صادر ہوتے ہیں ان کا نام ”فضائل“ ہے۔ یہ فضائل خود بھی خیر ہیں اور اپنے سے بلند ”خیر“ یعنی ”سعادت“ کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال ”سادت“ کے حصول کے لئے سدا رہ جیتے ہیں اُن کا نام ”افعالِ قبیحہ“ ہے۔  
 اور جن کیفیات و مہیات سے اُن کا صدور ہوتا ہے وہ ”زداول“ و ”خائس“ کہلاتی ہیں۔  
 پس انسان میں قوتِ غاذیہ ”بدن“ کی خدمت گزار ہے اور قوائے حاسہ و تخیلہ ”ہرن“ کے  
 بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی، بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ، اور تخیلہ کی ”خدمتِ بدن“ کا اصل مدعا  
 ”قوتِ ناطقہ“ کی خدمت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے  
 اور قوتِ ناطقہ کی دو قسمیں ہیں، علی اور نظری اور قوتِ علی قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری  
 کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سادت تک پہنچا دیتی ہے۔

ابن رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل  
 ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہی اور یہ کہ اخلاق  
 میں حصولِ سادت کے مختلف مدارج ہیں۔

ابن مسکویہ کا نظریہ | اور ابن مسکویہ نے اپنی کتاب، تہذیبِ الاخلاق میں مسئلہ سادت پر تفصیلی بحث  
 کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل  
 ہے

ارسطو کے نزدیک سادت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ  
 اعتدالِ مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا علاقہ دولت و رفتار وغیرہ سے ہے  
 اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مال کو صحیح مصرف  
 میں صرف کرے، اور اصحابِ حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ اہل ضرورت  
 اور محتقین اُس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اُس کے

دوست اور رفیق بن جائیں۔

قیری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسن سلوک سے ہے اور اُس کی بدولت یہ وصف اُس میں طبعیتِ ثانیہ بن جاتا ہے اور اس طرح وہ لوگوں میں مقبول و ممدوح بنتا ہے اور اپنے احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتا ہے۔

چوتھی قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہو جاتا ہے اور کامل و مکمل بن جاتا ہے تو سادات کا یہ بھی ایک درجہ ہے پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ راستے، صحیح فکر، صاف اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو۔

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہو جائیں وہ ”سعیدِ کامل“ اور سادات کے آخری درجہ پر ہے۔ اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملا ہو وہ اسی نسبت کے اعتبار سے ”سعید“ ہے۔

اور اس سلسلے سے پہلے۔ بقراط، ثقیاف غورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل تھے کہ سادات اور فضائل فقط ”نفس“ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی لئے جب انہوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو قومی نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت، عدالت،

اُن کا قول ہے کہ سادات کے لئے نفس کے ان قومی کا ہونا کافی ہے وہ بدن یا خارج از بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو ہمارا لنگڑا، یا امدھا ہونا، یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا..... اُس کے حصولِ سادات پر مطلق اثر انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح، افلاس، فقر، اور اس قسم کے امور سے بھی اُس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ رواقی، بدنِ انسانی کو ”انسان“ کا جزو مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی

سعادت کو سعادتِ برنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔  
فلاسفہ کی ان دہراویوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہو کہ ہم ان دونوں پر صحیح محاکمہ کریں۔ اور  
ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، درحقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ————— اور ————— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روحوں یعنی عالم روحانیات کے اوصاف کیساقتہ  
مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

پس وہ حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالمِ سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے میثم ہے  
تا کہ وہ اپنی اس ”خیر“ کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے  
”کمال“ تک پہنچائے، اور عالمِ علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور  
وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالمِ سفلی، اور عالمِ علوی سے ہماری مراد عالمِ محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں  
ہے بلکہ عالمِ محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی  
ہے، اور عالمِ مجرد و معقول کا ہر درجہ عالمِ علوی ہے۔

بہر حال جب ان ہر دو کے مجموعہ کا نام ”انسان“ ہے تو ضروری ہے کہ انسان، جب ہی صحیح  
معنی میں سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حاصل ہو پس انسان جب  
عالمِ سفلی کی ساداتوں سے مصطفیٰ ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے ”سید“ کہلانے لگتا  
ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و تعلقات کی طرف غور کرتا، اُن سے بحث کرتا، اور عالمِ سفلی کی صحتِ  
احوال کے ذریعہ سے قدرتِ الہیہ کا شائق بنتا، اور دلائلِ حکمتِ بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے

کی سہی کرتا ہے، اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تا آنکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے

سعادت کا وہ آخری درجہ جو کسب و کتاب، اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے اور صرف مہیبتِ الہی سے بطور ”منصب حاصل ہونے کے ساتھ مشروط نہیں ہے“ یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال، افعالِ النیۃ، بخائیں اور یہ ”خالص خیر“ کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام مرضیات فنا ہو کر مرضیاتِ الہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کو اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی نہ رہیں جو کچھ ہو ”خدا کی مرضی“ یہی ہو اور جب وہ اس خیرِ محض کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ مقصود ہے اور کسی غرض و نیت کا پابند نہیں رہے گا۔ اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے الخ

اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ درمید و انا، کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہنِ قوی کا مالک ہو، صاحبِ فکر و عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات کے حقائق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی غریبت بند ہو جائیگی اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قائم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کے جوہر پر اُس سے متعلق علم و نظر کا جسٹر بھی مقدم ہو گا، اس لئے کہ جس شے کی معرفت مقصود ہوتی ہے وہ جوہر، اور قوتِ تمیز کے ذریعہ سے ہی صحیح طور پر معلوم ہو سکتی ہے اور اس کے بغیر صواب اور حق تک پہنچنا ناممکن ہے اور جبکہ ”معارف“ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جنکا علم

لے تخلقوا باخلاق اللہ الحدیث۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدائے تعالیٰ کو اخلاق



ضروری ہے مگر عمل کا اُن سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور دوسرے وہ جو علم کے ساتھ عمل بھی چاہتے ہیں، تو حکمت، جو کہ موجبِ سعادت ہے وہ بھی دو ہی قسم پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جو علم کے ساتھ عمل کی تمنا نہیں ہے مثلاً خدائے تعالیٰ کی صحیح معرفت، اور اُس کے واحد و قدیم اور کردگارِ عالم ہونے کا حقیقی عرفان، اور دوسری وہ جو علم کے ساتھ عمل کی بھی مستغنی ہے مثلاً علومِ حکمیہ میں جو دت و اصابت رائے پیدا کرنا، اور معاملات میں ”سیرتِ جمیلہ“ اختیار کرنا، اور اُس کو عادتِ ثانیہ بنالینا۔

علمِ اخلاق پر ابنِ قیمؒ شیخ الاسلام حافظ ابنِ قیمؒ جوڑی کے اخلاق پر نہایت لطیف مباحث تحریر فرمائے کی لطیف بحث ہیں۔ موجودہ بحث میں حسبِ ذیل اقتباس قابلِ مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں :-

”دینِ اسلام ”خلق“ ہی کا دوسرا نام ہے اور ”تصوف کی حقیقت“ بھی ”خلق“ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اُسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خلقِ حسن کے بارہ میں علماءِ اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱) حُرْنِ خلق کی حقیقت، جو دو کرم کی بنیاد ہے، پرہیز اور انذار و نکالیت کی بردا

میں مضمر ہے (۲) حُرْنِ عمل پر ثبات، اور بدعی سے پرہیز، حُرْنِ خلق کا مصدر ہیں (۳) رذائل سے پاک اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حُرْنِ خلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حُرْنِ خلق کے چار ارکان ہیں اور اخلاقِ فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم و ثابت ہے۔

صبر عفت شجاعت عدل

صبر۔ انسان کو قوت برداشت، غصہ پر قابو، انداز سے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی و زبردستی سے محفوظ رکھتا، اور بردباری، بخیرگی، اور نرمی کا جوگر بناتا ہے۔

عفت۔ رذائل اور قول و عمل میں قبائح سے بچاتی اور صفت حیا کا عادی بناتی ہے (جو تمام جلائوں کا منبع ہے)، اور فحش، بخل، کذب، غیبت، اور چلواری سے دور رکھتی ہے۔

شجاعت۔ عزت نفس، بند اخلاقی، اور بند خصالی پیدا کرتی ہے اور فضل و کرم، سخاوت اور ایثار پر آمادہ کرتی ہے اور بردباری، اور غیظ و غضب پر قابو بخشتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لیس الشدید بالصرعۃ، انما الشدید بادی اکتی میں بچاؤ دینے کا نام نہیں ہے

الذی یمدک نفسه عند الغضب حقیقت میں با درودہ ہے جو غصہ کے وقت نفس

پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہو کیونکہ یہ ایسے ”ملکہ“ کو کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ پانے کی قدرت رکھتا ہو۔

عدل۔ انسان کو اُس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا، اور ہر معاملہ میں افراط و تفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

خُلُق، افراط اور تفریط مثلاً جو دو سخا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط کی درمیانی راہ ہو اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیا، ذلت و

ظلم کی درمیانی صفت ہے۔ اور شجاعت، مردی، و بیجا جرات کی درمیانی صفت کا نام ہے۔

اور ان سب کا منبع یہی صفتِ عدل ہے جو اخلاقی فاضلہ کے ہر سرار کا ان میں توسط اور اعتدال مزاج سے مضبوط شہود پر آتی ہے۔

اخلاقِ کریمانہ کی طرح رذائلِ اخلاق کا منج بھی چار صفات ہیں جو عمارتِ رذیلہ کے چار ستون سمجھے چاہئیں۔

### جہل، ظلم، شہوت، غضب

جہل۔ اچھی شے کو بُری اور بُری کو اچھی کر کے دکھانا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

ظلم۔ ہر شے کو بے محل جگہ دینے کا جو کرکڑا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی، اور خوشنودی کے موقع پر غیظ و غضب، اسخیدگی کے موقع پر جہالت، سخاوت کے موقع پر بخل، بخل کے موقع پر سخاوت، پیش قدمی کے موقع پر خمود اور خمود کے موقع پر پیش قدمی، سختی کے موقع پر نرمی اور نرمی کے موقع پر سختی، عزت نفس کے موقع پر انکساری، اور انکساری کے موقع پر غرور، علیٰ ہذا القیاس۔

شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، فتنہ و فحشاء، بسیار غوری، ذلت، ذنارت، اور طمع کا جو گر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کینہ، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذلیل اوصاف کا عادی بنا ہے۔ اور اگر ان رذائلِ اخلاق میں سے کسی بھی دو کو باہم ترکیب دیکھے تو مزید اخلاقِ قبیحہ وجود میں آتے ہیں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاقِ سیئہ کے ان چار ارکان کی بنیاد دو قاعدوں پر ہے (۱) نفسِ انسانی میں افراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آ جانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک ضعف آ گیا ہے تو ذلت، بخل، حجت، کینگی، پستی، حرص و آز جیسی بد اخلاقیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور اگر قوت میں افراط کا دخل ہو گیا ہے تو اُس سے ظلم، غضب، ترشی، نمش، اور طیش جیسی بد اخلاقیات وجود میں آتی ہیں، اور ان میں سے جن

دو بد اخلاقیوں کو جمع کر دے میری بد اخلاقی وجود پذیر ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ اس کی طرف سے ہوتا رہتا ہے اور وہ اس حالت میں کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور اسی وقت ایک شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور لپٹ دکھائی دیتا ہے۔

بہر حال جس طرح اخلاق حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلہ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاقِ رذیلہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر دو بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہئے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان خلقِ حسن پایا جاتا ہے۔ مثلاً تواضعِ خلقِ حسن اور درمیانی راہ ہے پس اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذلت و حقارت بن جائے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر اور علو ہو جائے۔

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاقِ ذمیرہ کا گوارہ بنتی ہیں کیا ان میں اصلاح کر کے ان کا رخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاقِ کریمانہ کے حامل بن سکیں۔ یا ان اخلاقِ رذیہ اور اوصافِ خسیہ کے خالق بدل کر ان ہی کو اخلاقِ حسنہ بنا دینا چاہئے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماءِ اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرضِ بحث رہا ہے اور اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیر بحث آچکا ہے بعض علماء دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں، لیکن محققین پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرتے ہیں۔ حافظ ابن قیم کی رائے بھی محققین ہی کے ساتھ ہے۔

ابن قیم کا نظریہ | طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے

اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن قیم نے شمار کرائی ہیں اختصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مؤلف)

اوصاف میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشواریاں دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی جبلت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس جبلت کی تبدیلی میں ہمیشہ ساعی اور کوشاں رہتے ہیں لیکن ان میں کامیتر حصہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اول اول نفس ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں مشغول ہو کر اپنے جلی اوصاف سے بے پرواہ ہوتا نظر آتا ہے لیکن جوہنی موقعہ پا کر ان اوصاف میں سے کسی کا حملہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فوج کو درہم و برہم کرتا ہے۔ مٹا سلطنتِ طبیعت پر قابض ہو کر پھر سابق کی طرح حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اس لئے ہم یہاں ”سائلک“ کو دہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسان میں جو جلی اوصاف پائے جاتے ہیں اور وہ ردائیل کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ تو ان کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرنی چاہئے اور ان کے ازالہ اور ان کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہئے۔ اس طرح وہ ”اس سائلک“ سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہو گا جو ان کے ازالہ کے ذریعہ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

چونکہ یہ بات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب و جوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانات کو گرتی اور بہاتی لئے جا رہی ہے۔ اہل بستی کو لگتا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہو جائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اکٹھا کر دیکھے، بند لگانے



اور اُس کے بہاؤ کے آڑے آنے پر صرف کر دے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے روکا تو پانی دوسری جگہ سے پھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگایا تو دوسری جانب سے ابل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہو گیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں، اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کرو اور اُس کو بند کر دو تب اس نہر کا زور کم ہو گا اور آہستہ آہستہ ختم ہو جائیگی اور ہم نقصان سے محفوظ ہو جائیں گے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرتے ہیں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ اور اس طرح یہ گروہ نہ کھیتی کر سکا، نہ باغ لگا سکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کر سکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی انھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کر لے کا تہیہ کیا بلکہ انھوں نے اپنی تمام کوشش اس پر صرف کی کہ پانی کے اُس بہاؤ کو حسبِ منشاء صحیح راہ پر لگا دیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رخ، بنجر زمینوں، قابلِ زراعت کمیتوں کی جانب متوجہ کر دیا، اور جگہ جگہ ضرورت کے لئے پانی کے مالا ب بنا لئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سبزہ زار ہو گئی، بہترین ترکاریوں، انواع و اقسام کے پھلوں، اور موسمی نٹوں کی کثرت سے وہ سب مالا مال ہو گئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سو تیسرا گروہ اپنی راستے میں صائب اور پانے

عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاع وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے تقاضا حکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلت میں دو قوتیں درلخت فرمائی ہیں۔ قوت غضبیہ اور قوت شہوانیہ یا قوت ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر رہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوت شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوت غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان قوت ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفت حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضرت سے دفع کرنی اُس کی قوت غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوت دعوت کے بجائے صفت خد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے یعنی اُس کی قوت ارادیہ کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفت حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوت ارادیہ اور قوت شہویہ میں انفراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفت کُحل اور خست وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوت غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول نامکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بناوٹ، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انایت جیسے اخلاق فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوت غضبیہ و شہوانیہ کو گویا نہر ہیں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل دماغ وہ بستیاں اور عمارات ہیں جو اس نہر سے تلفت اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پردہ اور مستغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجر، خبیثہ لٹو دنا پاتے رہتے ہیں قیامت اور روز جزا میں حنظل، ضریح، شوک، اور زقوم جو ان کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقتوں کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر قوت مضییہ و شہوانیہ کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت یہ کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے، اس سد باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعت بشری اُس پر آمادہ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بہا رہتی ہے۔ کبھی طبیعت غالب آ جاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آ جاتا ہے اور آخر وقت تک ازلہ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہد نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں۔ پہلے گروہ کی طرح ان کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گزر جاتا ہے۔ لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی نہر کو

قلعہ چھڑا اور اپنے نفوس کو اخلاق کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا، اور ان صفات  
 (قوت غضبیہ و شہویہ) کے دواعی اور محرکات کو، جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں، ہرگز قبول نہ  
 کیا۔ اور نہ کے سوت بند کرنے یا بہاؤ کو روکنے کی اس لئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانتے  
 تھے کہ خلقی صفات کی یہ نہ ضرور بہہ کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی۔ بلکہ اپنے قلب کی بتیوں  
 کے استحکام اور قویٰ باطنہ کے قلعوں کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبادیوں  
 کی مضبوط شہر پناہوں سے نہر کا پانی اس سے ٹھکرا کر ادھر ادھر نہ نکل جائے اور کسی قسم کا  
 نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاق حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول  
 رہے اور اس طرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتوں کو سرسبز و  
 شاداب بنایا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن قیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا  
 کہ اخلاق حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلعہ قمع کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے  
 اندر لطافت و لطافت پیدا کرنے سے۔

انہوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کنوئیں کی سی ہے  
 جب تم اُس کو منہدم کرنے، گرانے، اور مٹانے کے درپے ہو گے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہوگی  
 اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اُس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور  
 اُس کو ڈبک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہذا تم اس کے اکھاڑنے کے  
 درپے نہ ہو بلکہ اُس کو پھیلنے اور ڈھکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ دہانہ مٹ  
 نہ سکے گا اور ایک بر بوسے بچ کر میوں قم کی دوسری بر بوسوں سے سابقہ پڑے گا۔ میں نے عرض  
 کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ آفات نفس کی مثال ان سانپوں

اور بچھوڑ جیسی ہے جو کسی مسافر کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ جو لے جائے اُسکو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بنائے تو وہ مسافر کبھی اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہذا مسافر کو چاہئے کہ اُن کی تفتیش سے قطع نظر منزل مقصود پر گامزن رہے اور اُن کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر اُن میں سے کوئی راہ کے مین سامنے ہی آجائے تو اُس کو اڑوٹے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے، شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سنی تو بے حد پسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی، یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو نواز اور بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو پانی جیسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خاردار خنظل کو بھی، سوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشوونما کرتا ہے اور پھلدار درختوں کو بھی یا یہ سر پوش برتن یا سیپ ہیں جو جواہر اور موتیوں پر ہمیشہ ڈبکے رہتے اور چمٹے رہتے ہیں۔ پس اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگا رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اٹھائے اور پانی سے گلاب اور شردار درختوں ہی کو پرورش کرے، اور یہی فلاح و ظفر مندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً انھوں نے دیکھا کہ بکرا ایک ایسی نہر ہے جس سے شیخی، فخر، اترا نا، ظلم اور سرکشی بھی سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندی ہمت، خود داری، حمیت، خدا کے دشمنوں پر غلبہ، اور سر بلندی بھی سیراب ہوتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جاسکتے ہیں تو انھوں نے اس نہر کے بہاؤ کو فوراً ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اُس سے نکال لیا۔

اور پانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کی جس طرح اُن کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد

بنایا جاسکا۔



نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابو دجانہ رضی اللہ عنہ کو سینہ تان کر اکڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک بخوش اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاد کا رخ پھیر کر اور برعکس کر ایک قابلِ مذمت کو قابلِ ستائش بنا دیا۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسند احمد کی روایت ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترنے کی بعض صورتیں خدا کے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت و حقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستائش۔ اور قابلِ ستائش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جاد میں اور صدقہ و خیرات میں۔

اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفتِ بد، عبادت بن گئی اور کیسے رشتہ خداوندی کی قاطع شریعت واصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبانانِ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاذہ کرنے والوں پر کیوں نہ افسوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شبہات، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیہٴ نفوس کے ”امام“ اللہ تعالیٰ نے تزکیہٴ نفوس کی خدمت انبیاءِ عظیم السلام کے سپرد فرمائی جو انبیاءِ عظیم السلام ہیں اور ان کی بخت کا مقصد یہی تزکیہٴ نفوس ہے اور وہی اُس کے والی و مالک ہیں۔ اور ان ہی کے ہاتھ میں دعوت و تعلیم اور بیانِ ارشاد کا معاملہ براہِ راست سپرد فرمایا ہے اور ان کی تعلیم صرف ذاتی خلق اور الامام پر مبنی نہیں ہے بلکہ وہی الہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں۔ اس لئے وہی امتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

لے صدقہ و خیرات میں خیال ”اتر آئے“ سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر رہنے کی سعی کرے اور اُس پر مسرت ظاہر کرے (مولف)

هو الذی بعث فی الامیین رسولا خدا ہی نے بھیجا ان پڑھوں میں رسول ان ہی میں،  
 منهم یتر علیہم آیاتہ و ینزکیرہم وہ پڑھتا ہی ان پر اسکی آیات، اور انکے نفوس  
 وعلیہم الکتاب والحکمة (جہ) کو پاک کرتا ہی اور سکھاتا ہی انکو کتاب (قرآن)  
 اور حکمت (دانا ئی)

کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلو جیسا کہ ہم نے تم ہی میں سے تم میں رسول بھیجا وہ  
 علیکم آیاتنا و ینزکیرکم وعلیکم الکتاب پڑھتا ہی تم پر ہماری آیات اور تمہارے نفوس کو  
 والحکمة وعلیکم مالہم تکتونوا فاعلمون پاک کرتا ہے اور تم کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہی  
 فاذا ذکرنی اذکراکم واثبکروالی اور وہ کچھ سکھاتا ہے جس کو تم نہ جانتے تھے پس  
 ولا تکلفوا نونہ مجھ کو یاد کرو میں تم کو یاد کروں گا اور میرا شکر ادا  
 (بقرہ) کرو اور کفر نہ اختیار کرو۔

اصل یہ ہے کہ امراض انسانی کے علا جوں میں تزکیہ نفس سے زیادہ سخت اور مشکل کوئی علاج  
 نہیں ہے۔ پس جس شخص نے اس علاج کو ریاضت، مجاہدہ، اور گوشہ نشینی کے ان طریقوں سے  
 کرنا شروع کیا، جس کا انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات سے کوئی سرکار نہیں ہے، وہ اس مرض کی  
 طرح ہے جو اپنا علاج طبیب کی رائے کے بغیر محض اپنی رائے سے کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس دان  
 کی رائے، طبیب کی رائے تک کیے پہنچ سکتی ہے۔

اسی طرح انبیاء علیہم السلام قلوب و نفوس کے اقباء ہیں اس لئے ان کی بیماریوں کے علاج  
 اور ان کے تزکیہ و درستی کے لئے اس کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے کہ ان کو انبیاء علیہم  
 السلام کے سپرد کر دیا جائے اور سپردگی اور مخلصانہ تابعداری کے ساتھ ان ہی کے تعلیم کردہ طریقوں کو  
 اختیار کیا جائے۔ اور ان ہی کے بتائے ہوئے نسخہ کو استعمال کیا جائے۔

اخلاق الکتابی ہیں یا اس سے بالاتر | یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے ایک ہے  
اس سے متعلق تفصیل حصہ اول میں گزر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ کی رائے اس مسئلہ میں حسب  
ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق الکتابی صفات ہیں یا خارج از کتب و اکتساب؟ تو اس کا جواب  
یہ ہے کہ انسان ابتدا میں تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خلق کو اختیار کرتا ہو اور آہستہ آہستہ وہ  
اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو اشج عبدالقیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت  
میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

آپ نے اشج سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے  
ایک حلم اور دوسرے وقار۔ اشج نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کب کا نتیجہ ہیں یا ہمارا دوسرشت  
میں خدا کی طرف سے ودیعت ہیں، آپ نے فرمایا تیرے اندر خدا کی جانب سے خلقت میں ودیعت  
ہیں۔ اشج نے یہ سنکر کہا۔ اُس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق ودیعت فرمائے جو  
اُس کو اور اُس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں اشج کا ”خلق“ کے متعلق تفصیل کرنا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس تعلیم کو  
قبول کرتے ہوئے جواب دینا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق دونوں طرح حاصل ہوتے ہیں،  
جنت و سرشت میں ودیعت بھی اور کتب و اکتساب سے بھی،

نیز ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا، اس طرح  
شروع فرمایا کرتے تھے۔

اللہم! مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کر نیو الا تیرے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے

الہی مجھ کو بد اخلاقی سے بچا، اور بد اخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں۔  
اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور قدردانوں کا ذکر نہایت خوبی سے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ میں امامِ راغب اصفہانی کی رائے بھی قابل ذکر ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔  
خلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جبلی و خلقی صفت ہے جس میں کسبِ کتاب سے تبدیلی ناممکن ہے یا اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالق کا ناسخ نے اُس کی طبیعت کو ودیعت کر دیا ہے ناممکن ہے کہ اُس میں تبدیلی ہو سکے۔ ایک شاعر کتاب ہے۔

ولن یستطیع الدھر تغییر خلقه لیثم ولا یستطیع متکرم

زمانہ اُس کے خلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کیسہ ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جاسکتا

وماخذ الا اخلاق الاغرائز فتمنع محمود ومنها مذمم

اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف اہل نظر آتا ہے۔

من آتانا الله دجماً حسناً وخلقاً جکراً اللہ تعالیٰ اچھی شکل و صورت اور اچھے اخلاق

حسناً فیشکر اللہ عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی اس آفرینش

پر خدا کا شکر ادا کرے۔

لہذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی

ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کر سکے

اہل علم کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

حَسَنُوا اخْلَاقَكُمْ اے انسانو! تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق

بناؤ۔ (المحریث)

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے امکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اُس کا مکلف بناتے، اور حکم فرماتے۔

غلا وہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاء عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان، شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اُس میں ایک ایسی قوت رکھ دی جسکی تکمیل و ترقی اور تغیر و تبدل کا معاملہ انسان کے دھنل سے متعلق کر دیا جیسے کہ گٹھلی مشلا حق تعالیٰ نے اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اُس میں درخت بننے کی قوت و دلالت فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اُس کو بہترین درخت بنائے اور چاہے تو اُس کو سوخت اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو باہر ہوتا ہے کہ وہ خلق کی اصل قوت کو بدل کر اُس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن یہ اُس کو اختیار ہے کہ وہ اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی بھی دے سکتا ہے اور ایک دوسرے کیساتھ تغیر و تبدل بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ وَشَّعْشَعُ النَّفْسِ كَانْزَكَّاهَا يَدْرُوه



من دساھا (الش) بلاشبہ خارہ میں رہا جس نے اُسکو خراب کر لیا۔

اور اگر انسان خلق کے حُسن و قبح، ترقی و تَنْزِل اور تَغییر و تبدل میں بھی کسب و اکتساب کا دخل نہ رکھتا ہوتا تو غلط و پند، وعدہ و وعید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار جاتے، اور کسی طرح بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس ہو جاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کر لیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبولیت کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی تھوڑا کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

حاکمہ | جن علماء نے خلق میں تبدیلی کا انکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ ہے کہ نفسِ قوت میں تبدیلی ناممکن ہے کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو سیب بنا دے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہے کہ وہ قوت جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و تَنْزِل، تَغییر و تبدل، سب ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جاسکتا ہے اور اُس کو شجر اگر برباد بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جہدِ اجدادِ فکر و نظر کا اختلاف ہو اور چونکہ ماہِ النزاع دونوں کے درمیان ایک شے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں کہا جاسکتا۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ خلقی ”قویٰ اخلاق“ میں سب سے زیادہ اصلاح طلب قوتِ شہویہ

اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اس لئے کہ فطری و جبلی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت محبت، پھر قوت فکر، قوت منطق اور قوت تمیز عالم وجود میں آتی ہیں۔

پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اُس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا جب تک اس کو مغلوب و مغلوب نہ بنادے۔ اس لئے کہ اگر یہ پست اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسار و مضرت اور دھوکے میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی ”سعادت“ سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیتا ہے تو پھر پاک طینت باخیر بلکہ ”ربانی“ بن جاتا ہے۔ اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیزوں میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حُسنِ عمل کا خوگر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوتِ شہو یہ اس قدر غلیظ اور گندہ ہے تو انسان کو اس کی چھڑ میں پھسلنے سے خدائے تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قوت ”اپنی حقیقت کے اعتبار سے بُری نہیں ہے بلکہ اس کی بُرائی جب بروئے کار آتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اُس کو اُس حد تک مطلق انسان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اُس کی تہذیب و تادیب کی جائے اور حد اعتدال سے اُس کو نکلنے نہ دیا جائے تو پھر یہی قوت ”سعادت“ اور رب العزت کے ”انوار“ سے فیضیاب اور بہرہ ور کرتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اُس قوت کا وجود بھی نفسِ انسانی سے معدوم کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ دینی و دنیوی سادتوں، اُخروی نجات سرمدی، اور شہلِ اعلیٰ تک سکی رسائی

نامکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کو بغیر نامکن اور عبادت دنیوی زندگی کے بغیر محال، اور زندگی خاطریت جسم و بدن کے بغیر معلوم؟ اور خاطریت بدن صرف شدہ حیات کے بدل کے بغیر نامکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر محال، اور غذا کا استعمال قوت شہویہ (ارادیہ) کے بغیر ہو نہیں سکتا۔ تو اب اس قوت کا نفس وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذہوم و میسوب، اس لئے حکمت الہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زینت دی، چنانچہ ارشاد باری ہے۔

نماتین للناس حب الشهوات من النساء والبنین (آل عمران)  
کی محبت سے مزین کر دیا گیا ہے۔

قوت شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع و فائدہ کی امید، اور بہر حال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اٹھائے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے۔

خلق کو عادت بنانے کے اقسام | خلق اگر خلقی ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے باہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہے اور اگر کسی خلق کو کسب و کتاب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں خلق کی ضرورت ہوگی یعنی اُس کو اپنے کتابی قویٰ کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ ڈالنا ہوگا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہوگا تب وہ خلقی اور عادی صنات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

لہ قوت شہویہ کو پست کرنے کے یہی معنی ہیں ورنہ فنا کرنا نامکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (ارادہ ص ۲۰)

اس تخلیق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم، اگر ریاضات و مجاہدات اور مسلسل مشق کے بعد کسی خلق کو صاحبِ خلق اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کو بر محل، اور حسب ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

دلن تستطیع المخلوق الا تخلقاً

اور تو خلق کا نوگر بن کر ہی اپنے اندر اُسے پامناں بنا سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ما العلم الا بالتعلم وما المخلوق علم، سیکھنے ہی سے آتا ہے اور خلق نوگر ہونے  
الا بالتخلق سے ہی خلق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائشِ نمود ہو اور اس میں شہرت و اعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریا تِ صنع، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے۔ اس صاحبِ خلق کو ہمہ وقت یہی فکر و امنگیں رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کی اس صفت کا اعلان، اور اس کی شہرت عام ہو۔ اخلاق کی کتاب ”کلیلہ و منہ“ میں ہے۔

بناوٹی خلق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر وہ اور کج ہوتا جائے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے مخلوق کے متعلق فرماتے ہیں۔

من تخلق للناس بغير ما فيه جو شخص اپنے اندر ایسی صفت خلق کو بناوٹ  
فضیحه اللہ عن رجل کر کے دکھائے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو تو  
اللہ تعالیٰ اُس کو رسوا کر کے چھوڑے گا۔

ایسے شہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زخم کی سی ہے جو باوجود حقیقی طور پر مندمل نہ ہونیکے

مذہب نظر آئے لگتا ہے اور اُس کے اوپر صحیح جسم کی طرح کھال آجاتی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں  
 کہا جاسکتا اور ضرور ایک روز رسیگا اور پھر زخم بن جائے گا۔

یادہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت الگ عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی  
 ہے اور اگر وہ انتہائی جدوجہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے  
 خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، ریاکار، اور چھپور شخص اپنے ان اوصاف  
 کو تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے اور عادل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو  
 زیادہ مدت تک ایسا نہیں کر سکتا اور اُس کے ”قوی“ ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور  
 آخر اصل رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی خدمت میں ارشاد نبوی ہے۔

المتشیم بما لیس عندہ کلابس اُس شہرت پسند ریاکار کی مثال جس میں شہرت

تو جی نہیں دوسرے کی صفات واقعی نہیں ہوں اُس جیسی ہے جو

جھوٹ کے دو کپڑے پہنے ہوئے ہو۔

یعنی شخص دونوں طرح کے جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

وصایو من اکثرهم بالله الا وهم ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے

مشرکوں۔ دراصل اب بھی مشرک ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے

الشراک اخفی من دبیب النمل جو بیٹی شب تاریک میں ایک چکنے پتھر پر چل رہی

علی الصفا فی اللیلہ الظلماء ہو اور اسکی چاب اسلئے نسی نہ جاسکتی ہو۔ شرک

سے بھی زیادہ ایک اور پوشیدہ چیز ہے



یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بسا اوقات انسان ظاہر میں نظروں میں نیک اعمال کرتا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شاہد اُس کے اندر اسی طرح پوشیدہ رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اُس کا احساس نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے اُس کا احساس کر سکیں۔ اور یہاں کی بدترین قسم ”دینی نفاق“ ہے۔ اور اُس کی بھی سب سے زیادہ قبیح قسم ”اعتقاد کا نفاق“ ہے۔ یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری کے باوجود ”دل میں انکار“ قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جرم قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المناقضات فی الدعا لا یفلح بلاشبہ منافقین ”جہنم“ کے سب سے پہلے (بدترین) من النار حصہ میں رکھے جائیں گے۔

بہر حال منافقت ایک بدترین خلق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں کی تباہ کاری کا علمبردار بنتا ہے۔

**اخلاق کا تعلق** درحقیقت حسن اخلاق کا تعلق خدائے تعالیٰ اور مخلوق خدا دونوں ہی کے

ساتھ وابستہ ہے۔ اور صاحبِ اخلاق کمالانے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں کا پورا پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رُخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ حسن اخلاق نہیں کہلایا جاسکتا، بلکہ ہر دو جانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیروں کا مستحق قرار پائے گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسن اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر ہے جن کو عجیب و غریب حسن تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے

فرماتے ہیں:

کُنْ مَعَ الْخَلْقِ بِلاَ خَلْقٍ، مَعَ الْمَخْلُوقِ عِنْ كَيْسَاتِهِ اس طرح تعلق رکھ کر مخلوق کا درمیان نہ ہو  
بلا نفس اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح وابستگی رکھ کر کہ نفس

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی بلند حقیقت کا اظہار کیا گیا ہو کہ ہر وادہ طریقت اور صاحب خلق  
حَسَن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی ناممکن ہے اس لئے کہ ”حسن خلق“ جبکہ ایسی حقیقت کا  
نام ہے جو ”حقوق و فرائض کی صحیح نگہداشت کرتی اور اُن ہی کے مقتضار کے مطابق اعمال کی  
کیفیل بنتی ہے تو جب کوئی شخص اُن حقوق و فرائض کی ادار سے محروم یا قاصر رہے گا جو اُس  
پر خدا نے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنی اور خدا کے درمیان مخلوق خدا کو لے آئیگا تو بلا  
شبہ وہ اس معاملہ میں ”حسن خلق“ سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوق خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اُس کو  
ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی ”حسن خلق“ سے در ماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔ اور  
کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا نے تعالیٰ کے حقوق کی ادار گزاری میں کبھی مخلوقات  
کو درمیان نہ لائے اور مخلوق خدا کے ادارِ حقوق و فرائض کی ذمہ داری میں کبھی اپنی نفس و خواہشات  
نفس کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ ”حسن خلق“ کے دونوں پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور اخلاق  
کریمہ کا مالک بن سکے۔

# مثلِ اعلیٰ

ابن مسکویہ کا نظریہ | ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمہ اخلاق کی طرح سعادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غلبہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالمِ قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور اول و بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و خرابی کا اُس میں کوئی گزر ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالمِ آخرت کے وجود کی جانب کمال کیساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچ کر کمال کی تمام غایات کو حاصل کر لے گا، پس اُس کی حالت اُس رہبر و کیسی ہو جاتی ہے جو اپنے وطنِ اہل و عیال کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچ کر خوش عیشی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کر لے گا۔

مثلِ اعلیٰ تک پہنچنے والا شخص اگر اس منزلِ سعادت کو طے کر چکا ہے یا طے کرنے کے قریب آ جاتا ہے تو اُس کے نفس میں نشاط، اطمینان اور بے پناہ جذبہ یقین کی روداد ڈرتی ہے۔ انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یہ تو جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکونِ قلب اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقتِ حال سے آگاہ نہ ہو جائے۔

لے سطور گذشتہ میں ذکر کردہ حقیقت کو فراموش نہ کر دینا چاہئے کہ مثلِ اعلیٰ دو ہیں، ایک ہر شخص کی اپنی مثلِ اعلیٰ اور دوسری حقیقی مثلِ اعلیٰ یہاں حقیقی مثلِ اعلیٰ کی بحث ہے (بقیہ نوٹ ملاحظہ ہو صفحہ ۴۸۳ پر) لے آئینہ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۳۱۱

مثلاً اعلیٰ کے درجات | لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی انسانوں کے درجات مختلف ہیں۔ اس اہم اور شکلِ مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں لیکن بعض کی نگاہ دور بین ہے اور بعض کی نزدیک بین اور بعض نزدیک سے دیکھنے کے باوجود بھی ضعفِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں کہ گویا پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود عینی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو ”مثلاً اعلیٰ“ کی یہ سادت حاصل ہے اور وہ انوارِ فیض کی روشنی سے پرہ مند ہیں اگرچہ قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مساوی ہیں تاہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے ان میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اُس کے ادنیٰ درجہ تک رسائی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصہ مقسوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جقدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہوگا اُس کی بنیائی میں ضعف اور تکان زیادہ پیدا ہوگا لیکن سادت سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جتنا زیادہ تحقیق، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلاؤں، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آ سکتی ہے اور نہ سمجھی جاسکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کر لے لگتا ہے اور وہ مقول بھی نظر آنے لگتی ہے۔

ذبیحہ نوش صفحہ ۴۸۲ نیز صوفیاء و اہل علم کے نزدیک یقین کے تین درجہ ہیں، علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین یقین کا یہ آخری درجہ وہی ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم کے ارشاد ”وکن بطین قلبی“ میں اسی یقین کے ذریعہ الطینان حاصل کرنا مقصود تھا۔

علامہ قاسم کی عجیب غریب مثال | حجت الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ نے ان اختلاف درجات

کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں۔

تم سلسلے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بتاؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے۔ جو فاصلہ بھی بیان کر دو گے تخمینہ ہوگا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدرے کم دیش۔ لیکن اگر تم اس فاصلہ کو مساحت کے ذریعہ پائش کرو تو پھر تمہارا جواب تخمینہ نہیں بلکہ یقینی ہوگا، نیز یہ بھی دھیان رکھو کہ تخمینہ جواب دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بنیادی کے مالک ہیں اور دوسرے کمزور بنیادی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخمینہ میں اکثر تفاوت ہے اسی طرح روحانیات اور عالم قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور امر محال ہے نبی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔

اور تخمینہ مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صاف دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات کے اعتبار سے (مثل اعلیٰ کا) جو درجہ رکھتے ہیں عالم قدس کے مشاہدات میں بھی اُس کے مناسب درجہ پاتے ہیں۔ یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہوتا ہے مگر کبھی کبھی مشاہدہ کی غلطی بھی سامنے آجاتی ہے۔

امام راغب کا نظریہ | اور امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام فنیاتی فضائل دو قسم پر ہیں نظری اور عملی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصول فضائل میں مزاوت، مامست، اور طویل زمانہ تک خوگر ہونے کا محتاج رہتا ہے، اور آہستہ آہستہ اور درجہ بہ درجہ اس

لے مولف نے اس مضمون کو امیر شاہ خاں نظام مروج کی زبان سے خود سنا تھا۔ یہ بزرگ علامہ محمد قاسم کی علمی صحبتوں میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اور ان کے خادم خاص تھے۔



بارہ میں قوت پیدا کرتا جاتا ہے اس لئے افراد انسانی ان کیفیات میں کاوت، عبادت، اور اخلاقی  
طبع کے لحاظ سے مختلف درجات رکھتے ہیں۔

دوسرا طریقہ فضل اور عطیہ الہی کا ہے۔ یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی  
علم و عمل میں کامل و مکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ خدا کے برتر کا فضل بغیر  
کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم و معارف کا حامل بنا دیتا ہے اور جہاں تک حکماء  
و عقلاء کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک ان کی رسائی ہو جاتی ہے۔

بعض حکماء کا یہ بھی خیال ہے کہ حصول معارف کا یہ طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ  
بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ تک  
نہیں پہنچ سکتے۔ پھر معارف و علوم اخلاقیہ کا وہ سلسلہ جو گر بننے اور بشری اسباب کے  
ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا ہے  
مثلاً ایک بچہ بغیر کسی معلم و استاد کے شیریں گفتار، سخی اور بہادر نظر آتا ہے اور آہستہ آہستہ  
اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس، اوصاف کا حامل ہوتا، اور درجہ بدرجہ پستی  
یکجانب بڑھتا جاتا ہے اور کبھی تعلیم و تعلم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔

پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، تینوں حیثیات سے مضافِ فضیلت ہو وہ، کامل الفضیلت  
ہے اور شل اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان تینوں اعتبارات سے صاحبِ ردیہ ہو وہ، کامل الذنات  
ہے۔ اور شل اعلیٰ کی ضد کا حامل، اور باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت و ردیلت کے  
محاط سے متوسط اور درمیانی زندگی کے مالک ہیں۔  
یہی امامِ راغب فرماتے ہیں۔

اخلاق میں ترقی اور انسان نفسیاتی افعال میں سے جس قسم کے افعال اختیار کرتا ہے اُسی قسم کی مثل اعلیٰ تک رسائی اُس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے۔ خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر وہ افعال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پا کر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ مذمت ہو جایا کرتے ہیں۔

حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

انسان کے دل میں ”ایمان“ شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل الایمان ہو جاتا ہے تو تمام قلب نورانی اور روشن بن جاتا ہے اور نفاق، ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب تب سیاہی بڑھتی جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک بن جاتا ہے نیز انسان ”فضیلت“ میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت ”زولیت“ میں کامل بنتا ہے اور ان درجہات فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہے اور دو کا عمل سے۔

اعتقادی فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اُس کا اعتقاد ایسے یقینی اصناف اور روشن دلائل وبراہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ، اور اضطراب و تردد کا مطلق گزرنہ ہو سکے اور عملی فضائل میں سے ایک یہ کہ بُری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ اس کی جبلت و طبیعت اُس سے متنفر ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اُس کی منزل مقصود فضائل تک رسائی ہے یہاں تک کہ وہ نیک

خصائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور اُن کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس کرنے لگے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

قرآن عینی فی الصلوٰۃ      میری آنکھوں کی ٹھنڈک ناز میں ہے

اسی طرح بد اخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقیہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور مل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اور دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں حامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بری خصائل کا متعل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثیل اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اُس کے لئے حق تعالیٰ

کا ارشاد ہے

اقمن شرح اللہ صدورک للاسلام      (وہ) ان لوگوں میں سے ہے جس کے سینہ کو

فتح علیٰ نور من سراہ      اللہ تعالیٰ نے اسلام کے لئے وسیع کر دیا ہے پس

وہ اپنے پروردگار کے در پر قائم ہے۔

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص حامل ہے اُس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

اولئک الذی لعنہم اللہ فاصمہم واعمیٰ      یہی وہ لوگ ہیں جو خدا کی پٹھکاریں ہیں پس اُن کو

ابصامہم      (اپنی نیک استعداد کو تباہ و برباد کر ڈالنے کی وجہ سے)

اُس کا ناکل بہرہ اور آنکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی اُن کی پیہم سرکشی، بغاوت اور ناہنجاریوں نے اُن کو اس درجہ برباد کر دیا کہ اُن کے سبب سے

وہ خدا کی لعنت اور اُس کے اثرات یعنی گوش حق نبوش سے بہرہ ہو جانے اور چشم نبیاسے اندھا

بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل و ذو اہل کے ان درجات ترقی و منزل کے استعمال میں علماء اخلاق تعمیری فرق بھی کرتے ہیں۔

مثلاً سخاوت کا اگر ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اُس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح بخل میں فرزندِ بخل سے پکارینگے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ بخل کہلائے گا یا انھیں افضل اور اخیل بخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً رب الفضل، رب السخا، سید النعمت یا رب البخل، رب المحمد، یا سید الفتن۔

اہل حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر ”ربانی“ کہا جاتا ہے۔  
**مثل اعلیٰ صوفیاء کی نظر میں** | صاحبِ منازل فرماتے ہیں کہ ”علم اخلاق“ اور ”علم تصوف“ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں منحصر ہے۔

(۱) ہر ایک ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دکھ نہ پہنچانا۔

اس اعتبار سے ”خلق“ کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ ”انسان“ کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اُس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوقِ نوا میں فطرت میں جگہی ہوئی، مختلف قوتوں میں بندھی ہوئی اور ایک بالادستِ بر قدرت (حضرت الہیہ) کے احکام کے زیرِ فرمانِ قائم و ثابت ہے۔  
 اس کیفیتِ تین ”انواعِ خیر“ عالمِ وجود میں آئیں گی۔

(۲) تمام مخلوق اُس ”انسان“ سے امن و سلامتی میں رہیگی حتیٰ کہ کتا جیسا جانور بھی۔  
 (۳) مخلوقِ خدا کو اس سے محبت و عشق پیدا ہو جائیگا اور یہ اُن سے محبت کرنے لگیگا۔

(۲۰) وہ خدمتِ خلق کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲۱) یہ کہ خدا سے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو یعنی انسان اپنے ہر عمل کے متعلق یہ یقین کرے کہ جبکہ میں فانی ہوں تو اس لئے میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں۔ میرا فرض ہے کہ میں حقوق و فرائض میں کوتاہی کے لئے ہر وقت درگاہِ الہی میں غدر خواہ رہوں اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہو اس پر تسکیر ادا کرتا رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی دُعا دار ثابت ہوں۔

(۳) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بد اخلاقیوں کی کدورت و نجاست سے پاک کر کے اخلاقِ حسنہ کا غر بنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنالے؛ حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی منتہائے نظر صرف ”رضاِ الہی“ اور ”اداءِ فرض“ رہ جائے اور مخلوق کی رضا و نارضا سے بالاتر ہو کر ”حضرتِ حق“ میں جمعیتِ خاطر ہو جائے اور وحدتِ الہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پرواہ بن جائے۔ اصطلاحِ صوفیہ میں اس مقام کا نام ”حضرتِ جمع“ ہے اور یہ عطیہ الہی ہے جو اُس کو مہبت و فضل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب سے بلند مقام ہے۔

## رُوح و نَفْس

”سعادت“ کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق ”اخلاق“ کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ علماءِ اخلاق اور



علماء تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اس کا ذکر کر دیا جائے۔۔

**حقیقتِ رُوح** | یہود کی تلقین سے مشرکین کہنے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ”روح“ کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسرار)

من أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ وہ میرے

پروردگار کے ”امر“ میں سے ہے۔ اور تمہیں

(اسرار کائنات کا) علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت

تھوڑا ہے (اُس سے زیادہ تم نہیں پا سکتے)

مشرکین کہہ کہ جس انداز میں قرآن عزیز نے جواب دیا اُس کے پیشِ نظر بعض علماء اسلام کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآن عزیز میں جس قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علماء محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب مخاطب کی صلاحیت و استعدادِ ادا و فہم کے مناسب حکیمانہ اصول پر مبنی ہے، ان کو اس حقیقت سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کار فرما ہے۔ اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے فہم و علم کا انتہائے نظر محسوسات ہیں جو تمہارے عواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کے جاتے ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور اُس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ جو صفاتِ قلب، اور اخلاقِ عالیہ سے مزین ہیں اور ان وسائل کے ذریعہ قربتِ الہی سے بہرہ ور رہتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ مہبتِ الہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”یُسلوْنک عن الروح“ آلا یہ تو معلوم رہے کہ یہ یہود اور دوسرے سوال کرنے والوں (مشرکین) کے جواب میں (بہ مقتضائِ مصلحت) فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اُمتِ مرحومہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔ حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ ”شریعت“ نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی ہو اُس کا علم اور اُس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات شریعت کسی شے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں وجہ خاموش رہتی ہے کہ اُسکی معرفت اس قدر دقیق اور مشکل ہوتی ہے کہ خاص خاص افراد اُمت کے علاوہ عوام اور جمہور اُس کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابن قیم، امام غزالی اور عارفِ رومی جیسے محقق علماء و صوفیاء نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور ”روح کی حقیقت پر“ سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور محدث ابن قیم نے تو ”کتاب الروح“ کے نام سے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھی ہے فلاسفہ کی راستے بہر حال روح کے متعلق فلاسفہ اور اطباء کی رائے یہ ہے۔

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجاتِ ہضم کے بعد ”طب“ میں نہایت

لطیف بخارات جمع ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہی مبدیہ حیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب ہوتے ہیں اور اسی کا نام ”روح“ ہے اس سے الگ کوئی اور شے نہیں ہے جو اس نام سے موسوم ہو سکے۔ پس ”روح حیات“ کا یہ سلسلہ جب بند ہو جاتا ہے تو ”موت“ طاری ہو جاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں مر گیا اور اُس میں روح باقی نہیں رہی۔ اور ارسطو نے اپنی کتاب ”آلو جیا“ میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب نضیا غورس و صفوا نضیا غورس کے پیر و نفس و روح کے متعلق یہ کہتے النفس فقالوا انھا ایتلاف الاجرام میں کہ وہ عناصر کی ترکیب سے پیدا شدہ کیفیت کا نام کاتیتلاف الکائن فی اوتار العود جس طرح ”عود“ (جو ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی باہمی مخصوص ترکیب کا نام ”عود“ ہے

علماء اسلام کا نظریہ | علماء اسلام حقیقتِ روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُس کا خلاصہ

یہ ہے۔

در اصل روح ایک ”لطیف جوہر“ کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہو کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک آلہ کی طرح تمام کام لیتا ہے اور یہ تمام اعمال ”روح کے خواص“ کہلاتے ہیں۔ بایں کہتے کہ وہ ایک ”لطیف جسم“ ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ ”لباس“ کی ہو اور بعض علماء نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علماء کے نزدیک روح ایک منتقل لطیف جسم ہے جس کا ظاہر منظر ”بدن“ ہے۔

اس دعوے کی دلیل یہ ہے۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک پتہ ہے پھر جو ان ہے پھر لوڑھا ہے اور اُس کے ان تمام تغیرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتداء وجود میں تھا۔

پس اگر روح فقط اُس مبدیہ حیات کا نام ہوتا جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع ہونے سے عالمِ جو میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف کے ان تغیرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک انسان، نیا انسان کھلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب انسان، غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات کینیات اور اوصاف کی بنا پر ہر لمحہ حقیقتِ انسانی کیوں نہ بدل جائے۔ اور جبکہ ایسا نہیں ہے اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو بلاشبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسان دراصل ان تغیراتِ فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسم لطیف ہے جو لوپکن، جوانی، بڑھاپا، چھوٹائی، بڑائی، ہر حالت میں غیر تبدیل طور پر موجود ہے، اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعدادِ تام رکھتا ہے۔ اسی جو ہر یا جمِ لطیف کا نام روح ہے۔ جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود بھی نہیں مرنی اور اپنے افعال و خواص کے اعتبار سے یا عالمِ قدس سے تعلق رکھتی ہے اور یا عالمِ خمیث سے۔

ہم اس سے ناغل نہیں ہیں کہ غذا کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشو و ارتقاء کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ دوسری شے بنتی رہتی ہے لیکن ہمارے سخن اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک بخاراتِ لطیفہ یا ترکیبِ عناصر سے پیدا شدہ مبدیہ حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت یا نعم البدل ہے اور مبدیہ حیات لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہو یا یوں کہے کہ جس کی بردست یہ

سب مرض وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندار ان امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شے کہلاتا ہے وہ کیا ہے؟ یقیناً اس کا جواب ”بخارات لطیفہ“ یا ”مزاج ترکیبی“ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قول فیصل جواب وہی ”روح“ ہے جو جاندار کے بدن میں جسم لطیف کی شکل میں ساری ہے جو مزاج ترکیبی یا لطیف بخارات سے پیدا شدہ جو ہر کی طرح متغیر و متبدل نہیں ہوتی۔ اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے۔

حکما یونان میں سے فلاطون کی رائے بھی یہی ہے۔

اور عارف رومی اسی کو اس طرح بیان فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر      شاد از احسان و گریاں از ضرر  
جان اور روح اسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے

روح را تاثیر آگاہی بود      ہر گز ایں بیش للٹی بود

روح کی تاثیر ادراک ہے اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہودہ باخدا آدمی ہے

فلاسفہ اور علماء اسلام کی اس بحث میں بہت زیادہ لطیف اور دلچسپ بحث علامہ ابوالبقا نے کی ہے جس کو ہم محاکمہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

محاکمہ | ابوالبقا نے ”کلیات“ میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ اور حکماء اسلام و متصوفین کے اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ اصل روح کی تین قسمیں ہیں روح حیوانی، روح طبعی اور روح انسانی۔ اطباء نے جس روح کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ان لطیف بخارات کا نام ہے جو اخلاط کی بخاریت اور لطافت سے عالم وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ ”روح حیوانی“ ہے اور فقیہ غورس اور اس کے پیرو جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ



روح طبعی ہے، اور حکماء اسلام اور صوفیاء کرام جس کو روح کہتے ہیں وہ ”روح انسانی“ ہو اور افعال و ادوار کی وہی ذمہ دار ہے، اور محاذ کاغذ اب و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآن عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی دراصل ”انسان“ ہے، اور اسی کو روح انسانی کہا جاتا ہے۔

یہ بحث اگرچہ طویل الذیل ہے لیکن اس جگہ زیادہ طوالت کی گنجائش نہیں ہے۔

**نفس کی حقیقت** | مشہور صوفی محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ بحث بھی معرکہ آزار رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا یہ دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں، اور ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علماء کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حقائق ہیں۔ پھر ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، انسانی بدن میں ایک جسم لطیف ہے جو سراسر ظلمت ہے اور اجزاء بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح بادام میں روغن بادام یا دودھ میں مسکہ،

اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روح، روحانی نور ہے جو نفس کے لئے منزلہ آلہ کے ہے اور نفس اس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا اور حافظ ابن قیم نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔

نفس اور روح کے متعلق علماء کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جدا جدا حقیقتیں ہیں۔

ابن زبیر نے اکثر علماء متعین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوا ہے بڑا کرنے اپنی مندی بہ سند صحیح روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ ان المؤمن تنزل بہ الموت ویعائن ما یأئن یوردہ  
 حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو جب موت آتی ہے اور وہ سب کچھ دیکھتا ہے جو  
 خراجت نفسہ واللہ تعالیٰ یمحبہ  
 اُس کے لئے ہے تو وہ تمنا کرتا ہے کہ اُس کی روح  
 لقاء وان المؤمن تصعد روحہ  
 جلد نکل جائے اور اللہ تعالیٰ اُس کی ملاقات کو  
 الی السراء قتاتہ ارواح المؤمنین  
 دوست رکھتا ہے اور مومن کی روح آسمان پر  
 فیستخبرونہ عن متعارفین من  
 چڑھتی ہے تو اُس کے پاس مسلمانوں کی رو میں  
 اہل الدنیا  
 آتی ہیں اور اُس سے اپنے دنیا کے فتنہ سازوں  
 کے متعلق حالات دریافت کرتی ہیں۔

اس حدیث میں نفس اور روح کی دو تعبیریں ایک ہی حقیقت کے لئے کی گئی ہیں۔ اور یہ  
 دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حبیب کا گمان ہے کہ یہ دو جدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جو ہر کا نام ہے جو انسان  
 میں ساری دھاری ہے اور نفس اُس کا نام ہے جس کے سبب سے بدن انسانی میں اتھ، پیر  
 آنکھیں، ناک، کان، اور تمام اعضا، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت دالم، اور مسرت و رنج،  
 سب امور اسی کو پیش آتے ہیں وہی نیند میں پکڑا یا جاتا ہے، وہی جسم سے نکل کر سیر کرتا ہے، وہی  
 خواب دیکھتا، اور جسم بغیر اُس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اس وقت تک  
 کوئی لذت دالم اور رنج و مسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس وٹ کر پھر بدن انسانی میں نہیں آجاتا  
 اور یہ آیت اُن کا مستدل ہے۔

اللہ یتوفی الہ نفس حین موتہا  
 اللہ ہی نفس کو پورا لے لیتا ہے اُسکی موت کے  
 والحق لم تمت فی مناہا  
 وقت اور جو ابھی مرا نہیں اُسکو نیند کے وقت

اور شیخ الطریقۃ والشرعیۃ علامہ ابوالقاسم اپنے رسالہ قمیریہ میں فرماتے ہیں کہ صوفیاء کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل لغت کے نزدیک وجودِ شے اور قالبِ شے کے سمجھے جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اُس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف و اعمال کا معلول بنتا ہے اور انکی وجہ سے وہ محمود یا مذموم کہلاتا ہے۔ اور روح بعض کے نزدیک حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہر ذات، یا جرم لطیف ہے جو انسان بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ودیعتِ امانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں کثافت بدن سے منزہ ہو کر، جدا ہو جاتی اور پھر باس آجاتی ہے۔

اس تمام قیل و قال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ انسان جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے، اور عذاب و ثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علماء تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیر بحث آئی ہے وہ یہ کہ ارواح، اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ۔

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ ارواح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالم برزخ میں بغیر عمار کے موجود ہیں اور مشیت الہی نے جس جسم کیلئے روح بنائی ہے وقتِ بروزہ اُس میں داخل ہو جاتی ہے اور اُس کی موت کے بعد اپنے اصل مقام برزخ میں واپس آجاتی ہے۔

حافظ ابن قیم اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور مدعی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق الله الارواح قبل الاجساد اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار

سال پہلے پیدا کیا۔

بالفی عام

ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ خلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جسم میں اُس وقت روح پھونک دیتا ہے۔ یعنی پھونک سکے ذریعہ جسم میں داخل کر دیتا ہے جب لطفہ پر چار ماہ گزر کر پانچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔  
ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس ہیمنہ، یہ ادنیٰ درجہ ہے، نفس سہیمہ یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ۔ یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے۔

ابن قیم، غزالی، عارف رومی، نفس کے ان درجات کی تقسیم امارہ، لوائمہ، مطمئنہ کے ساتھ کرتے ہیں نفس کا میلان اگر طبیعت ہرنیہ کی جانب ہو اور وہ لذات دنیوی، ثنوت حتیٰ کی جانب ترغیب دیتا ہو، اور طلب کو صفات دہیمہ اور جہات سفلیہ کی جانب کھینچتا ہو، تو اُس کی اس کیفیت کا نام نفس آمارہ ہے اور یہ تمام اخلاق ردیہ، افعال تنہیمہ کا منبع اور شروفساد کا مخزن ہے۔ اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس لا مآسۃ بالسوء بلاشبہ نفس برائیوں کی طرف ابھارتا ہے

لہ روح سے متعلق یہ تمام بحث ابن قیم کی کتاب الروح عارف رومی کی تنوی، ابن حزم کی الملل والنحل شاہ ولی اللہ کی حجت اللہ الباقیہ اور ابوالقاسم کے رسالہ قمیریہ اور السعاده لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب سے ماخوذ ہے۔

چونکہ یہ بحثیں دراصل علم کلام کا موضوع ہیں اس لئے ہم ان کے تمام اطراف و جوانب پر سیر حاصل بحث نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دہ مخشوں کا علم الاطلاق پر کافی اثر پڑتا ہے البتہ تیسری بحث اس سے غیر متعلق ہے مگر لطیف اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔

آیت قرآنی میں روح کو آہر کیوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، اوداج کے مدارج ہیں یا نہیں، یہ اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

نفس اگر غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کر لے اور بیدار ہو کر اپنے اصلاح حال کے لئے ربوبیت الہی اور اپنی جبلت کے درمیان کنکشن میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک جبلت کی بنا پر کوئی بُرائی کر بیٹھے تو فوراً ہم ایت الہی اور تربیت ربوبیہ کے نور کی بدولت اپنے نفس کو اس حرکت پر ملامت کرے، توبہ کرے، اور خالق کائنات بخیر و ارحم کی جانب جمع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفسِ لوامہ ہے۔ اس کے بارے میں ارشاد الہی ہے۔

لَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ  
میں نفسِ لوامہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں

اور اگر نور الہی سے اُس کا قلب منور ہو جائے اور نورِ قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے کہ صفاتِ ذمیرہ سے پاک ہو کر، اخلاقِ حمیدہ اُس کی طبیعت و جبلت بن جائیں اور تمام کثافتوں سے دور ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالمِ قدس کی جانب درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے، طاعاتِ الہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ جائے۔ اس کا نام نفسِ مطمئنہ ہے۔ اسی کے لئے ارشادِ باری ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ

مَٰلِكِ مَرْضِيَّةٍ مَرْضِيَّةٍ فَادْخِلِي

عِبَادِي وَادْخِلِي جَنَّاتٍ

بَنِيَّاتٍ مِّنْ دُونِ الْمَعْلُومِ  
اے نفسِ مطمئنہ تو اپنے پروردگار کی طرف راضی  
خوشی اور خدا کا پسندیدہ بن کر لوٹ اور میرے  
بندوں کی فہرست میں داخل اور میری جنت میں  
آرام سے رہ۔

لے قرآن عزیز کی یہ آیت حافظ کا مستدل ہے۔



# اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج نیز اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیر بحث آچکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی جستہ جستہ عملی اخلاق کے بعض ایسے حصوں کا بیان کر دینا مناسب ہے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں بھی اسلام کی تعلیم کس قدر ہمہ گیر اور دور رس ہے اور دامن اخلاق کی پنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں

## صدق

فضیلت صدق | امام غزالی رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔  
قرآن عزیز میں ہے۔

مرجال صدقوا ما عاہدوا اللہ  
علیہ (احزاب)  
بعض وہ انسان ہیں جنہوں نے اُس عہد کو جو انہوں  
نے اللہ تعالیٰ سے کیا تھا سچ کر دکھایا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق یمیدی الی البر  
البر یمیدی الی الجنة  
بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہو اور  
بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے

امام غزالی فرماتے ہیں کہ ”صدق“ کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی شمار و مدح میں سب سے پہلے اس فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکر فی الکتاب ابراہیم انا کان قرآن عزیز میں حضرت ابراہیم کا قصہ یاد کرو وہ  
صدیقاً نبیاً (مریم) نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔

واذکر فی الکتاب اسمعیل انا کان اور قرآن عزیز میں حضرت اسمعیل کا واقعہ یاد کرو جو  
صادق الوعدہ کان رسولاً نبیاً وعدہ کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر نبی تھے۔

واذکر فی الکتاب ادریس انا کان اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ پڑھو بلا  
صدیقاً نبیاً (مریم) شبہ وہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

**مراتب صدق** | اُن کے نزدیک ”صدق“ کے چھ مراتب ہیں۔

صدق قول، صدق نیت، دارادہ، صدق عزم، صدق وفاء، عزم، صدق عمل، صدق  
تحقیق مقامات دین۔

لذا جو شخص ان تمام مراتب صدق کا حامل ہو وہ ”صدیق“ ہے اور جو ان مراتب میں سے  
کسی ایک یا چند مراتب کا حامل ہو وہ اسی مرتبہ کی نسبت کے ساتھ ”صادق“ کہلانے کا مستحق ہے  
صدق قول۔ ان تمام درجات میں بہت مشہور ہے۔ یعنی انسان کی زبان ہر حال میں نطق  
دگوئی میں امر حق کے اظہار کی عادی ہو۔

صدق نیت۔ سے یہ مراد ہے کہ اُس کی تمام حرکات و سکنات میں مرضیات الہی کے  
علاوہ دوسری چیز پیش نظر نہ ہو، یعنی اخلاص اس قسم میں وہ نطق و قول بھی داخل ہے جو برہنہ و صانع  
دین یا اصلاح بین الناس یا دفاع ظلم کے وقت کہے جاتے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ جھوٹا

وسلم لیس بکذاب من اٰصلہ بین نہیں ہے جو دہ آدمیوں کے درمیان صلح کے

اشنین لئے کوئی بات کہہ دے۔

صدقِ عزمیت۔ کا مقصد یہ ہے کہ عزم دار ارادہ میں قوت ہو اور جو کچھ کہتا ہے اُس کے عمل کے بارہ میں تردد و اضطراب کا قضا دخل نہ ہو حتیٰ کہ غربت کے زمانہ میں اگر میرے پاس مال تھا تو سب خدا کی راہ میں لٹا دیتا، تو اُس وقت بھی اس کے ارادہ میں ضعف و تردد نہ ہونا چاہیے بلکہ ایسی قوت و کمال ہونا ضروری ہے کہ اگر کل وہ صاحب ثروت ہو جائے تو اُس کا عزم اُس کے قول کو بیچ کر دکھائے۔

صدق و فار عزم۔ کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ قول و گفتار سے ادا کرتا ہے اُس کو عملی جامہ پہنانے کا واقعی اور حتمی ارادہ ہو اور جو بہی اسباب قیما ہو جائیں اُس کو ثابت اور پورا کر دکھائے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و عزم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں ہے و درحقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے وفار کے لئے اسباب قیما ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا عزم دار ارادہ کمزور پڑ جائے۔

صدقِ اعمال۔ سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں یہی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدق مقاماتِ دین۔ صدقِ اعمال ہی کا بلند درجہ ہیں جس میں خدائے تعالیٰ کے ساتھ رشتہ خوف ورجا، زہد و تقویٰ، اور رضا و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت کی روشنی پائی جاتی ہو، ریاء و نمود، اور تصنع اور بناوٹ کا اُن میں مطلق گزرنہ ہو۔

صدق کی ان تمام انواع و اقسام میں صدقِ عمل ہی ایک ایسی نوع ہے جو باقی تمام انواع کے لئے کوئی ہے۔ اس لئے کہ ایک تاجر، تجارتی کاروبار میں ایک پیشہ ور، صنعت و حرفت کے معاملات میں، ایک گاہک لین دین میں، ایک مدرس تعلیم و تعلم میں، ایک ملازم ملازمت و خدمت میں، ایک متاجر، اجرت و حق خدمت کی ادائیگی میں اور ایک اجیر، ادارہ خدمت میں مشر

اسی ایک فضیلت کے دم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتا ہے اور بقیہ امور صدق میں اسی پر قیاس کیا جاتا ہے۔ لہذا ہمارا فرض ہے کہ فضیلت صدق عمل کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیں اور خود بھی اُس پر عمل پیرا ہوں۔ اور دوسروں کے لئے بھی اسوہ اور نمونہ بنیں۔

## صبر

**فضیلتِ صبر** | گذشتہ صفحات میں تم سقراط کا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس ”علم“ ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ ”خیر“ ہے تو اُس پر عمل پیرا ہوتا ہے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ ”شر“ ہے تو اُس کو چھوڑ دیتا ہے۔

امام غزالی ”صبر“ کے بارہ میں تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب ”یقین“ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود ”صبر“ کا پھل سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں خواہشات سے پر اعمال کا ترک کر دینا ایک ایسا عمل ہے جو ایک خاص کیفیت پر مبنی ہوتا ہے اور اس ثمر کا نام ”صبر“ ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا صبروا وصابروا اے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں کے درمقابل بطور ادا تقوا اللہ لکنہ تفلحون ہ مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمنوں کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقویٰ کی زندگی اختیار کرو تا کہ تم

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر دو اونٹ ہوتے تو مجھے سوار ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی ضرورت نہ پڑتی۔

لہذا یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہو ورنہ امام غزالی کا مسلک سقراط کی طرح یہ نہیں ہو کہ صرف ”علم“ ہی تمام فضائل کی اساس ہے اور بقیہ امور کو اُس میں مطلق دخل نہیں۔ لہذا صبر ۶۴ جلد ۴

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرنے کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا۔

اسما صبر | جن امور کے متعلق صبر اختیار کیا جاتا ہے ان کے اعتبار سے امام کے نزدیک صبر کے بہت سے نام جدا جدا ہوتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام عفت ہے اور مصائب کے مقابلہ میں قوت برداشت کا نام صبر ہے اور اس کی ضد کا نام "جزع فزع" ہے اور تولد و خوش غیثی پر تحمل اور بردباری کا نام ضبط نفس ہے اور اس کی ضد کا نام "شیخی" اور میدان جنگ میں تحمل اور برداشت کو شجاعت کہتے ہیں اور اس کی ضد کو ذامردی و ہزدلی اور غصہ پر قابو پانے کا صبر کو "علم" اور اس کی ضد کو "ہلکا پن" کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھیلنے والی قوت صبر کا نام "دست و صلہ" ہے اور اس کی ضد کا نام "تنگ لی" ہو اور رازداری کی قوت صبر کو "کناں سر" کہتے ہیں اور فضول میں پسندی سے اجتناب کی حالت کا "رہ نہ نام رکھو" ہیں اور اس کی ضد کا حرص اور کم سے کم لہذا نہ پر رضا کا نام قناعت ہے اور اس کی ضد کا نام طمع ہے۔

پھر صفت صبر کے اعتبار سے صابرین کے تین درجے ہیں۔

(۱) اُس کے ہوا و ہوس کے دوائی و اسباب اس قدر مغلوب و پست ہو کر رہ جائیں کہ ان میں مقابلہ کی قوت فنا ہو جائے۔ یہ حالت مداومت صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہ ہی مطلوب ہے۔

(۲) ہوا و ہوس کے اسباب غالب آجائیں اور بواعث دینی اور اخلاق مغلوب ہو کر رہ جائیں اور ان میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے یہ حالات میں سے بدترین حال ہے۔



(۲) ہدایت (صبر) اور ضلالت (ہوا و ہوس) کے درمیان جنگ برپا رہے کبھی یہ غالب اور وہ مغلوب اور کبھی وہ غالب اور یہ مغلوب گویا محرب سجال کا مصداق بنا رہے۔ یہ معلق حالت ہے اور اس سے گذر کر پہلی حالت تک پہنچنا از بس ضروری ہے۔

**حکم صبر** | امام نے اس کے ساتھ صبر کے احکام کی بھی تفصیل کی ہے فرماتے ہیں کہ صبر حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ، اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا ممنوعات شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل ہے۔ اور اپنی یا اہل و عیال کی یا دینی محارم کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا جو شرعیت و اخلاق کی نگاہ میں ممنوعات سے اتر کر مکروہات میں داخل ہیں، مکروہ ہے۔

**حصول صبر** | امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دین اور اخلاقی باعث و اسباب کو قوی بنانے سے باسکانی ہو جانا ہے، اور شہوات و خواہشات کے اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اُن کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ ہونے دے یا کم کرے اور اُن کے پیدا کرنے والے اسباب کا قطع کرے۔ اور نفس کو مباحات تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیردینی و اخلاقی اسباب و داعی کی قوت کے لئے دو دواؤں کا استعمال ضروری ہے۔ صبر، اور اُس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اُس کے واسطے سے مجاہدہ اور ریاضت نفس کی طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر اُن کو بار بار پیش نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سبب باب ہو جائے۔

بہر حال صبر بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی اساس و بنیاد ہے بلکہ ”نصف الایمان“ ہے

## حیار

**فضیلت حیار** | انسان میں ایک ایسی قوت اور ملکہ ودیعت کیا گیا ہے جس سے انسان خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملکہ کا نام ”حیا“ ہے۔  
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبۂ من الایمان (بخاری) حیار ایمان کی ایک شاخ ہے  
الحیاء لایاتی الا بخیر اور آپ نے فرمایا کہ حیار خیر کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں دیتی۔

علامہ ماوردیؒ کہتے ہیں کہ خیر و شر پوشیدہ معانی ہیں جو صرف اپنی اُن علامتوں کے ذریعہ ہی سہ پہچانے جاتے ہیں جو ان معانی پر دلالت کرتے ہیں۔  
پس خیر کی بہترین علامت حیار و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

لا تسأل المرء عن خلائقه فی وجهه شاهد من الخیر

(انسان سے اُس کے اخلاق کے متعلق نہ پوچھ خود اُس کے چہرہ مہر میں اُس کے اخلاق کی شہادت موجود ہے)  
لہذا جس شخص میں یہ فضیلت ”جس درجہ کم ہوگی اعمال خیر کا صدور اُسی درجہ اُس سہ کم ہوگا اور اگر کسی میں اس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمالِ قبیحہ سے باز نہیں رہ سکتا، اور اسی میں ممنوعات و مغلظات پر زبرد تو بیخ کی جہارت پیدا نہیں ہو سکتی۔

کیسا اچھا ہے یہ قول۔

یا ابن آدم اذ لم تسخیه فاصنع اے اولادِ آدم جب تجھ میں جانا نہ رہے تو جو تیرا  
ما شیئت جی چاہے کر۔

حیا، علی اعتبار سے تین قسموں پر تقسیم ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے حیا (۲) لوگوں سے حیا (۳) اپنے نفس سے حیا  
 اللہ تعالیٰ سے حیا، خدا تعالیٰ سے حیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے ادا کرنا  
 امثال اور لواہی سے اجتناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ  
 قال استموا من اللہ عز وجل حق سے حیا کر دو اس درجہ جو حیا کا حق ہے صحابہ  
 الحیاء فیقل یا رسول اللہ فیکف نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں ہم حیا  
 نستحی من اللہ عز وجل حق الحیاء کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ نے فرمایا  
 قال من حفظ الرأس وما حوی سر اور جو اُس میں محفوظ ہے اور پیٹ اور جو  
 والبطن وما دعی وترك زینتہ الحیا اُس میں محفوظ ہے اُن کی حفاظت کے ذریعہ  
 الدنیا و ذکر الموت و البلی فقد اور حیا نیا کی زینت کے ترک اور موت اور  
 استحیا من اللہ عز وجل حق الحیاء بدن کے گل طر جانے کی یاد کے ذریعہ سے حیا  
 ترمذی احمد حاکم (ادب الیہ فی الدین) (ماج) کا صحیح حق جناب باری میں ادا ہو جاتا ہے۔

یعنی قومی ظاہری و باطنی کی صحیح حفاظت اور بر محل استعمال اور خواہشات خور و نوش اور  
 نفسانی شہوت کی حفاظت اور بر محل استعمال ایک ایسا ذریعہ ہے جو حیا کا صحیح حق ادا کر دیتا ہے۔  
 عام طریقہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ”حیا“ انکساری، یا موقع بے موقع خاموشی، مدد انت  
 اور طبیعت کی کمزوری کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ حیا تو ایک ایسی فضیلت ہے جس کی وجہ  
 سے مندرجہ بالا رذائل دور ہو جاتے ہیں، اور انسان کو فضائل کی طرف رغبت اور رذائل سے  
 فطری نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

## تواضع

**فضیلت تواضع** | انسان، اگر خدا کی معرفت در ضایا مخلوق پر رحم و کرم کی خاطر اپنے اصل درجہ اور رتبہ سے کم پر راضی ہو جائے یا خود کو پست کر دے اس فضیلت کا نام ”تواضع“ ہے۔ اسی لئے وضع (ذلت) اور تواضع میں بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ وضع (ذلت) ایسی کیفیت کا نام ہے جس میں انسان اپنے حظ نفس کی خاطر اپنی ذلت و رسوائی اور نفس کی اہانت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور جس طرح اول الذکر ایک ”فضیلت“ ہے اسی طرح ثانی الذکر بہت بڑا ”رذیلہ“ ہے علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

تواضع اور ذلت میں یہ فرق ہے کہ تواضع خدا کی ذات و صفات کی معرفت، اُس کے جلال و جبروت اور محبت کے علم اور اپنے نفس کے عیوب و نقائص کے علم سے پیدا ہوتی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کی خباب میں انکسار قلب اور مخلوق کے حق میں رحم اور نیاز مندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو پستی اور اہانت حظوظ نفس کی خاطر خود داری اور غرور نفس کو مٹا کر اختیار کی جاتی ہے اُس کا نام ”ذلت“ ہے اور پہلی صفت ”فضیلت“ ہے اور دوسری ”رذیلہ“ ہے  
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے  
طوبی لمن تواضع فی غیر مسکنۃ کہ اُس شخص کے لئے بشارت ہے جو نفس کو ذلیل  
(امحدیث) رواہ البخاری فی التاریخ کے بغیر تواضع کا حامل ہے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ  
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت، فخر اور کبر لیبی کو ختم

قد اذهب عنکم غبۃ الجاہلیۃ و کردیا اب انسان یا متقی مومن ہے یا بدبخت  
 فخر ہا بالآباء مومن لقی و فاجر شقی فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے  
 انتم بنو آدم و آدم من اب لیدعت بنائے گئے ہیں چاہئے کہ لوگ اپنے نبی اور  
 من جال فخر ہم باقوام انما ہم لحم قومی فخر کو چھوڑ دیں ورنہ وہ جہنم کا کولہ ہو کر  
 من لحم جھنم (المحدث) اور اودا ترمذی رہیں گے۔  
 (تاج جلد ۵)

## حلم

**فضیلتِ حلم** انظم غیظ (غصہ کھانا) کی۔ اعلیٰ قسم کا نام حلم ہے، یعنی غیظ و غضب کے جوش کے وقت  
 اور ایسے اسباب کے پیدا ہونے کے وقت جن سے غضب میں ہیجان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا  
 نام ”کنظم غیظ“ ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں ”نفرت“ بن جائے اور مستحکم ہو جائے  
 تو اس صفت کو ”حلم“ کہا جاتا ہے گویا کنظم غیظ اس فضیلت کی ابتداء کا نام ہے اور ”حلم“ اس ابتدا  
 کی انتہا ہے۔

یادوں کہئے کہ جوش غضب کی حالت میں غم و غصہ کو زبردستی دبانا ”کنظم غیظ“ ہے اور اس  
 صفت کا فطری اور طبعی بن جانا ”حلم“ ہے ”حلم“ ایسی فضیلت ہے جو انسان کے کمال عقل و تہذیب  
 و فراوانی اور قوت غضب کے مقہور و مغلوب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس فضیلت کے ساتھ  
 اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنا، قائم اور قوم کے ہادی میں اس فضیلت کا وجود اہم  
 ضروری ہے۔ اس لئے کہ اُس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا  
 ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آجانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنا، قوم میں یہ صفت  
 بدرجہ اتم موجود ہے وہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پارے جائے گا، اور ان حضرات سے باہر ہو کر ایک باہر تاج



اور کامیاب کپتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو ”انفرادی فضیلت“ کی فہرست میں شمار کیا ہے لیکن گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ اس کا تعلق ”اجتماعی فضائل“ سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ دنیا، اخلاق میں کوئی ”انفرادیت“ ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر ”فرد“ جماعت کا عضو اور جز رہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اُس کے انفرادی فضائل و اوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال عليه الصلوة والسلام من  
 حليم ساد ومن تفهم ازداد  
 رسل الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا کہ جس میں  
 صفت علم موجود ہو وہ سردار ہے اور جس میں سمجھ  
 حاصل کرنے کا شوق ہے اس میں سمجھ بڑھنے کیلئے  
 راہ کھل جاتی ہے۔

مشہور اور بار کا قول ہے۔

من غرس شجرة العلم اجتنبت ثمرة  
 السلم  
 جس شخص نے ”علم“ کا درخت بويا اُس نے  
 سلامتی کا پھل پایا۔

اسبابِ حلم | یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ وہ اسباب کیا ہیں جن سے علم جیسی فضیلت وجود پذیر ہوتی ہے؟

علامہ مادرسی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

علم کی انتہا یہ ہے کہ بیجان غضب کے وقت انسان ضبط نفس سے کام لے۔ اور  
 ضبط نفس کی یہ صفت کسی باعث و سبب ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے، اور جو

اسباب ضبط نفس کو وجود میں لاتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جہلا پر رحمت کرنا اور امن کے جہل پر ہمدردانہ نظر رکھنا، شجعی کو کسی جاہل نے گالی دی انھوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط ہے تو خدا تجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ یعنی یہ نرمی، ”علم“ کا خوگر بنادیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”اذا قدرت علی عدوک فاجعل العفو شکراً للقدسات“ جب تو اپنے دشمن پر انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکریہ میں تو انتقام سے درگزر کر اور اس کو معاف کر دے۔ اور یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرف سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی بُرائی کرنے سے آپ کو بلند رکھنا، اور یہ کیفیت شرفِ نفس اور بلند ہمتی سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی دانا کا قول ہے کہ ”جس طرح تو مکارمِ اخلاق کا حامل ہے اُسی طرح تجھ کو بُرائیوں کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہئے“

(۴) بُرا کہنے والے کو حقیر و معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غرور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم ”علم“ جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا کے طور پر اس تلخ گھونٹ کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جاسکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب الجواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظتِ نفس، اور کمالِ مردت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سُنے جو اس کی خود داری کو ٹھیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور بُرائیوں کے مقابلہ میں خود کو بلند و بالا رکھنا، اور یہ ”کرم“ جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں، فلاں، تجھ کو برا کہتے ہیں اور تیرے ضرر کے ورپے ہیں لہذا یہ لوگ ان کو سزا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا کہ میں اگر ایسا کروں تو اُس کے بعد مجھے برا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بڑا غدر ہاتھ آجائے گا۔

احنف بن قیس کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر مجھ سے بلند مرتبہ ہے تو میں اُس کی برتری کا اعتراف کرتا اور اس کی قدر کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز باخلاقی ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابلہ میں ”علم“ اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر ہے تو میں اُس کے اس طرز عمل کے مقابلہ میں خود کو بالاتر بنالیتا ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی سے نہیں دیتا۔

(۷) بُرے کی بُرائی کا قلع قمع کر دینا، یہ حزم و احتیاط سے وجود میں آتا ہے۔  
ضرار بن قنعا سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کہے گا تو دس سنے گا۔ ضرار نے جواب دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کہے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن مرہ زہری سے دریافت کیا، سب سے زیادہ عقلمند کون ہے، عامر نے کہا جو جاہل کی بیودہ کوئی کو ”خاموشی“ کے ذریعہ ختم کر دے۔

وَاذْخُلْهُمْ اِجْزَاءً مِّنْ اِجْزَاءِہُمْ (مقرآن) اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں تو وہ

کہتے ہیں تم کو سلام ہے یعنی ہم تم سے گفتگو کے

لئے معافی چاہتے ہیں۔

(۸) ترکی بر ترکی جواب دینے میں سزا کا خوف۔ اس کا باعث کبھی تو بزدلی ہوتی ہو اور کبھی ”حزم اور اصابت“ اسے پہلا باعث اخلاق کی فرست میں شمار نہیں ہے، البتہ دوسرا

قابل لحاظ ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے۔

الحکم حجاب الآفات      بربادی، آفات کے لئے پروہ ہے  
(۹) واجب الاحترام کی حرمت، اور منعم کے گزشتہ انعام کا پاس و لحاظ، اور یہ کیفیت  
”دوفار“ اور ”حسن عہد“ کا نتیجہ ہے۔

(۱۰) بدگوئی اور جہالت کے مقابلہ میں خفیہ تدبیر اور موقعہ کی تلاش، اور یہ وصف مصیبتوں  
کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے

بعض ادب کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقل مند کا غصہ اُس  
کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک دانا و فرزانه کا قول ہے ”جب تو جاہل کے جواب میں  
خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعہ سے تو بہترین جواب دیتا ہے اور اُس کو کرب و بے چینی کے  
غدا میں پھنسا دیتا ہے“

یہ دس اسباب ایسے ہیں جو انسان کو ”حلم“ پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان میں سے  
بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں، اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیارِ حلم  
کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہئے کہ ان میں سے سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام  
میں لائے۔

پس اگر کوئی شخص ان اسباب میں کسی سبب کا بھی حامل نہیں ہے تو پھر اُس کا سکوت  
”ذلت“ ہے، ”حلم“ نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ذکر ہو چکا ہے۔ پہچانِ غضب  
کے وقت ضبطِ نفس کا نام ”حلم“ ہے سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بری ہی نہیں  
معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلتِ نفس اور ”بے حیثیتی“ ہے۔

لے ادب الزیاد الدین بحث حلم

## حُسنِ خلق

**تعریف** اکثر علماء جدید و قدیم نے حُسنِ خلق کی تعریف اور بیان حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت و ماہیت سے بحث کرنے کے بجائے اُس کی تعریف میں علامات و آثار بلکہ ثمرات کا تذکرہ کر دیا ہے۔

مگر بعض علماء نے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے۔ اور ثمرات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں۔

خلق، رخ اور دل کے پیش کے ساتھ بولا جاتا ہے یہ اُس ہیئت اور حالت کا نام ہے جو نفس انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار باسانی و برہنہ صواب ہوتے اور بغیر فکر و غور و جو پذیر ہوتے رہتے ہیں۔

اب اگر یہ حالت و ہیئت ایسے نچ و اسلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ صادر شدہ اعمال عقل و شرع کی نگاہ میں اعمال جمیل و محمودہ ہیں تو اُس کا نام ”خلقِ حسن“ ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اعمال سیئہ و غیر محمودہ و جو دین آتے ہیں تو وہ خلقِ سیئہ یا بد اخلاقی ہو اور نفس کی ہیئت و حالت کے ساتھ ”رِسْوَخ و قرار کی شرط“ اس لئے لگائی ہے کہ اگر گاہے نفس سے کسی عمل کا صدور ہو بھی جائے مگر نفس میں وہ راسخ اور ثابت نہ رہے تو وہ خلقِ حسن نہیں کہلایا جاسکتا اسی طرح سہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی امرِ حسن نفس سے بے کلفت و تعب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلقِ حسن نہ کہیں گے۔ خلقِ حُسن تو جب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست



ہو گیا ہو کہ فکر و غور اقد کلیم و شقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ وہ نفس کے لئے  
فطرت اور طبیعت ثانیہ بن جائے۔

**ثمرات و علامات** | حُرْنِ خَلْق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو اور باطن سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس فضیلت کا وجود اس کے آثار و ثمرات ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ثمرات و علامات کے بیان میں اگرچہ علماء نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اُن کا احاطہ اور اُن کی تحدید ناممکن ہے۔ اسی بنا پر اس کے ثمرات و آثار کے اظہار میں علماء کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر جُدا جُدا ہیں لیکن ”حُرْنِ خَلْق“ کے دامن کی پنائیوں میں وہ سب کے سب باسانی ساکتے ہیں۔

حسن بھرمی (رحمۃ اللہ) اور شاہ کرامی نے اس سوال کے جواب میں کہ حُرْنِ خَلْق کیا ہے؟ فرمایا:-

طلاقت و جہ وجود و کرم کی بہتات، ایذا و رسانی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر و تحمل،  
کا نام ”حُرْنِ خَلْق“ ہے۔

ابو بکر واسطی کا کہنا ہے:-

مرئجان و مرجح حالت کو حُرْنِ خَلْق کہتے ہیں۔

اُن ہی کا قول ہے

مخلوق خدا کو خوشی اور مصیبت و دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ خاطر رکھنا حُرْنِ خَلْق ہے

ابو عثمان مغربی کا قول ہے۔

ہر حالت میں اللہ عزوجل کی رضا جوئی حسن خلق ہے۔

مشہور صوفی سہل ابن ابی جلد اللہ استسری فرماتے ہیں۔

”حسن خلق“ کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان میں قوت برداشت ہو اور وہ انتقام کا کبھی درپے نہ ہو، دشمن پر بھی رحمت و شفقت کی نظر ہو، اور اُس کے ظلم پر خدا سے اُس کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے

”حسن خلق“ کی علامت تین خصلتیں ہیں عارم سے اقناب، حلال کی طلب، اہل و عیال کے ساتھ مالی، قوی، بلکہ ہر قسم کی دوست و حوصلہ کا معاملہ۔ شیخ جنید بغدادی فرماتے ہیں۔

چار چیزیں حسن خلق ہیں سخاوت، اُلفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابوسعید قرشی کا قول ہے۔

”خلق عظیم“ جو اکرم، درگزر، عفو اور احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جانے کا نام ”خلق حسن“ ہے۔ ”وَلَوْ لَا تَخْلُقُوا بِاخْلَاقِ اللّٰهِ كُنْتُمْ لَاحِقًا“

نفاق، خوشامد اور حسن خلق میں فرق [حسن خلق کے ان ثمرات و آثار کے بارے میں اکثر مناظر

ہو جاتا ہے اور مدد خوشامد اور ”نفاق“ کو غلطی سے حسن خلق سمجھ لیا جاتا ہے یا منافق اور خوشامدی

اپنی بر اخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

اس لئے علماء اخلاق نے اس مغالطہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر ان کا استعمال بر محل اور حد معین کے اندر ہے تو حُرّ خلق ہے ورنہ حد معین سے تجاوز کرنا مطلق اور چا پلوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہے اور ظاہر ہے کہ اول ”ذولت“ ہے اور دوسرا انتہاءِ ردِ ذلیلہ۔

بہر حال ”حُرّ خلق“ کا حامل وہ شخص سمجھا جائے گا جو فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے نرم خو، متواضع، ہنس کلمہ، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز، اور شیریں زبان ہو۔ ان امور کا بے جا حد تک استعمال ”مقلق“ ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا یہ تکلف اہلارہ نفاق کہلاتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
شَرُّ النَّاسِ ذَوَا نُجُوحٍ الَّذِينَ يَأْتِي  
هُوَ لَاجِبُهُ رَهْوَ لَاجِبُهُ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ  
بدترین انسان ”دورخہ“ ہے جو ادھر بھی ہو  
اور ادھر بھی یعنی باطل اور حق دونوں کو شہ  
رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔  
(کھول عن حکیم)

حُرّ خلق شریعت کی نظر میں عقل، اور فطرت سلیم نے ”حُرّ خلق“ کو فضائل اخلاق میں جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دین فطرت ہے۔ اس میں فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے۔ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی حُرّ خلق ہے۔

اِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (قلم) بلاشبہ آپ اخلاق کریمانہ کے سبب بلند مقام پر فائز ہیں

لے ادب الدین والدین مادری بحث حُرّ خلق۔

خذ العفو وادبر بالعرف واعرض عن الجاهلین (اعرائ)

عفو کو عادت بناؤ، نیکی اور نیک خواہی کا سبق سکھاؤ، اور جاہلوں سے درگزر کرو۔

لا تستوی الحسنۃ ولا السيئۃ ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه دلی حمیم (الحديث)

نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی ہمیشہ بُرائی کی ممانعت بھلائی سے کرو آخر کار وہ شخص جو تم سے عداوت ہے جسگری و دوست بن جائے

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالق الناس مخلق حسن (الحديث)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لوگوں سے حُن اخلاق کا معاملہ کرو

قال ان من اخيركم احسنكم خلقاً (بخاری)

آپ نے فرمایا کہ تم میں سے بہترین شخص وہ ہے جو حُن اخلاق کا مالک ہو۔

عن ابی الدرداء ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيمة من خلق حسن من زيادة وزني دوسری کوئی خلق حسن سے زیادہ وزنی چیز نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ بدگو بد خلق کو سخت

البندی۔ (رواة الترمذی)

ناپسند کرتا ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني بشت لا تم مكارم الا اخلاق

آپ نے فرمایا کہ میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں تمہیں احسن اخلاق کی تکمیل کروں۔

لہ بخاری

لہ طبرانی

لہ ترمذی

لہ تاج بلدہ

## وفارعد

در اصل یہ بھی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ وفارعد کا درجہ صدق و عدل کے ہمزون ہے اور اُس کی جانب مخالفت کا نام ”غدر“ ہے جو کذب و ظلم کے مساوی یا اُن کے اثرات میں سے عظیم نشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ ”وفارعد“ زبان اور عمل کی یک رنگ سچائی کا نام ہے اور ”غدر“ ان دونوں کی خلافت و ریزی کا نام۔ ”وفارعد“ انسانیت کے مخصوص فرائض میں بہت بڑا فرض ہے اس لئے جو شخص وفارعد سے خالی ہے وہ درحقیقت شرف انسانیت سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو ”ایمان“ میں سے شمار کیا ہے۔ اور لوگوں کی عملی زندگی کیلئے اس کو اقوام (سربراہ کار) ٹھیرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے لئے باہمی تعاون لازم و ضروری ہے اور باہمی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفارعد کے بغیر ناممکن ہے۔ اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو تعاون کی بجائے دلوں میں نفرت و دشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دوچار ہونے لگے۔

۱؎ وفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا اپنے عہد کو پورا کرو اس لئے کہ عہد وعدہ

جوابدہی کی چیز ہے۔

والذین ہم لا مانا نھم وعہدہم (اچھے) وہ ہیں جو اپنے بار امانت اور عہد

کے محافظ ہیں

سراۓون

۲؎ وفوا بعہدی اوف بعہدکم میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو

پورا کروں گا۔



دفاعِ عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جلالتِ قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

واذکثر فی الکتاب اسمعیل اذہ کان اور قرآن میں (حضرت اسمعیل علیہ السلام) کا ذکر صادق الوعد و کان رسولاً نبیاً بلاشبہ وہ وعدہ کا سچا تھا اور خدا کا رسول بھی تھا

عبداللہ بن ابی الحسار (رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آپ ہمیں تشریف رکھیں میں حاضر ہوں آپ نے منظور فرمایا مجھے اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر دیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل بھول گیا تین روز کے بعد جب یاد آیا اور واپس ہو کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اُسی جگہ تین روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں۔ مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بجائی تم نے مجھ کو تین دن سے دفاعِ وعدہ کی محنت میں ڈال رکھا ہے، اور میں تمہارے انتظار میں ہیں بیٹھا ہوا ہوں۔

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ”دفاعِ عہد“ کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے مگر دائمی مجبوریوں اور حقیقی معذوریوں کی وجہ سے وقت پر اس کو پورا نہیں کر سکتا تو یہ ”جھوٹ“ نہیں ہے اور نہ اس پر مدِ غدر، کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ غدر تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شروع ہی سے دفاعِ عہد کا ارادہ نہ اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدق دلی کے ساتھ کسی امر کا وعدہ کرتا ہے اور نیت میں اس کے ایفاء کو ضروری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اس کو پورا نہ کر سکے تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابلِ مواخذہ نہیں ہے۔

## عیب پوشی

اخلاقِ کریسانہیں یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے انسان کی زندگی



## غیرت

”غیرت“ غضب و غصہ کے اُس جوش کا نام ہے جو عزت و حرمت کی بقاء کے لئے انسان کو آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اُس کا اطلاق محض اُس عزت و ناموس کی حفاظت کے لئے ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عزت نفس، عزت اہل و عیال، عزت اجاب، عزت مظلومین بلکہ عزت وطن کی حفاظت نصیحت کے لئے غیظ و غضب کا جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب ”غیرت“ میں شامل ہوتا اور خلقِ حق میں داخل ہے۔

بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی سیاسیات کی حفاظت و صیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ ”غیرت“ ہے یعنی سیاست نفس، سیاست منزل و اہل اور سیاست ملک و وطن۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ان الله يعاير دان المؤمن يباير بلائيه الله تعالى بھی غیرت کرتا ہے اور مرد و مومن

وغيره الله تعالى ان ياتي العبد بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا یہ مطلب ہے کہ

المؤمن ما حرم الله تعالى عليه اللہ تعالیٰ کو یہ ناپسند ہو کہ مرد و مومن ہو کہ پھر کوئی

شخص ان امور کا ارتکاب کرے جن کو اُس نے حرام

## حقوقِ جابر

باہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب و درپڑ دوسی، ہر اسلئے حقوقِ جابر

کی رعایت سے پہلے اس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی جگہ اقامت سے قبل ”پڑوس“ کو کو دیکھ لینا چاہئے کہ وہ کیسا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے  
 الجار قبل الدار ذایح خطیب دی اگھر بنانے سے پہلے اچھے پڑوسی کو تلاش کر دو  
 درحقیقت ”پڑوس“ ایک قربت ہے جو انسان کی صلی قربتوں کے قریب قریب ہے  
 اس لئے کہ اگر پڑوس کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں باہمی  
 تعاون کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

نیز جار اور پڑوسی صرف قربت مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا۔ بلکہ سکونت، تجارت،  
 صنعت و حرفت، اور زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوق جار کا مستحق بنتا  
 ہے۔ قرآن عزیز نے احسانات کے متحقیں کی جو بنیادی فرست شمار کرائی ہے اُس میں بھی جار  
 اور پڑوسی کو اہم جگہ ملی ہے۔

و بالوالدین احسانا و بذی القربیٰ اور والدین پر احسان اور قرابت والوں،  
 و بالیتامی و المساکین و الجار ذی یتیموں، مسکینوں، قرابت والے اور اجنبی  
 القربی و الجار الجنب و الصاحب پڑوسیوں، پاس کے بیٹھے والوں، رفیق  
 بالجنب و ابن السبیل و ما ملکت سفر، مسافر، اور غلاموں پر احسان و کرم،  
 ایمانکم (نار) کرتے رہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جبریل امین بار بار مجھ پر پڑوسی کا حق بتاتے  
 رہے حتیٰ کہ مجھے یہ گمان ہونے لگا کہ اب وہ اُس کو وارث بنانے کی حد تک پہنچنے والے ہیں۔  
 حضرت ابو ثریج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین

مرتبہ یہ فرمایا ”قسم بخدا وہ مومن نہیں ہے“ کسی نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ آپ کس کے متعلق فرما رہے ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا۔

الذی لای آمن جاسراً۔ لو ألقا<sup>۱</sup> وہ شخص جس کی دست درازیوں سے اُس کے

پڑوسی محفوظ و مومن نہ ہوں

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے گھر بکری ذبح ہوئی تو آپ نے فرمایا کیا تم نے اپنے ”یہودی پڑوسی“ کو بھی اس میں سے تحفہ بھیجا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے فراتے تھے کہ جبریل امین مجھ سے پڑوس کے حقوق کے متعلق اس قدر کہا کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ غفریب وہ پڑوسی کو پڑوسی کا وارث بنا دیں گے۔  
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص سب سے بہتر ہے جو اپنے پڑوسی کے حق میں بہتر ثابت ہو۔

اسلامی نقطہ نظر سے پڑوسی کی تین قسمیں ہیں اور تینوں کے جدا جدا حقوق ہیں۔ ایک پڑوسی ”مشرک و غیر مسلم“ ہے اس کا صرف ایک حق ہے یعنی ”حق جار“  
دوسرا مسلمان پڑوسی، اس کے دو حق ہیں ”حق اسلام و حق جار“  
تیسرا پڑوسی، مسلمان، اور صاحب قرابت، اُس کے تین حق ہیں، حق جار، حق اسلام اور حق قرابت۔

## نکو کاری

نفت میں ”زہرہ“ زمین میں وسعت پیدا ہونے کا نام ہے اور علمی اصطلاح میں علم حق اور عمل غیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شرح صدر اور طمانینت



قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنا اور ہر قسم کی برائیوں کا انداد کرتا ہے۔  
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”پتر“ کی اس قدر لطیف تعریف کی ہو کہ تمام مسطورہ بالاتحاد  
ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کو زہ میں بند ہو گیا ہے۔

البرطانیۃ والشرایطہ نیکوکاری، شرح صدر کا نام ہے اور شریک

و تذبذب کی زندگی کا نام۔

البرحۃ الخلق والائتھام احاطۃ فی نیکوکاری و حسن خلق کا نام ہے اور گناہ وہ ہے

صدراک جو انسان کے دل میں کھٹکے۔

اسی حقیقت کو قرآن عزیز نے عجیب اعجاز کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فمن یرد اللہ ان یمد یدہ لیشرح اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کر لیتا ہو

صدراک للاسلام ومن یردان تو اُس کے سینہ کو اسلام (غریب حق) کے لئے

یضللہ یجعل صدراک ضیقاً حراً جاً کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کر لیتا

کا ناما یصعد فی السماء ہو اس کے سینہ کو اس قدر تنگ دکاتا کہ وہ کہہ دیتا ہو

(الانعام) کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے گویا

اُسکو آسمان پر چڑھنے کی تکلیف دیا جا رہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صدائقوں اور خانیہوں کا مجموعہ ہے اور ”پتر“ ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ

تو قرآن عزیز نے قبول حق کی آخری بندی یعنی ”اسلام“ کے ساتھ ہی ”پتر“ کو وابستہ کر دیا در نہ یہ

مطلب نہیں ہے کہ ”پتر“ اپنی مستقل حقیقت نہیں رکھتا ”پتر“ کی اہم افراد میں سے ایک فرد ”جو دو بخا“

بھی ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حق و خوبی کا جزو لازم ہے ”پتر“ کے صحیح

اطلاعات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت ضامن و کنیل ہے۔

لیس البتران تو آدھ کھلم قبل نیکی یہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب میں سو  
 المشرق والمغرب ولكن البتر من کسی جانب کو اپنا رخ کر لو اہل "بر" ان کی  
 آمن بالله واليوم الآخر والملکۃ ہے جو اللہ پر آخرت کے دن پر فرشتوں پر،  
 والکتاب والبتین واتی المال علی جبہ کتاب پر، اور میوں پر، ایمان لائے اور اپنے  
 ذوی القربی والیتامی والمساکین ال کی محبت کے باوجود اس کو قربت والوں  
 وابن السبیل والسائلین وفی الرقا پر، یتیموں پر، مسکینوں اور مسافروں پر،  
 واقام الصلوٰۃ واتی الزکوٰۃ والموفون ملحدوں، اور قرضدار سیروں اور رستگاری  
 بعدہم اذ اعاهدوا الصابرين چاہنے والے غلاموں کی رستگاری پر خرچ کیا  
 فی الباساء والضراء وحین الباس اور نماز کو ادا کیا، زکوٰۃ دی، اور جب عہد کیا تو  
 اولئک الذین صدقوا واولئک اُس کو پورا آتا رہا، اور "بر"، اُن صابروں کا  
 هم المتقون ہوں جنہوں نے کالیف و مصائب میں اور جنگ

کے میدانوں میں صبر سے کام لیا یہی سچے لوگ (بقزو)

ہیں اور یہی حقیقی متقی ہیں۔

## اخوت یا رسم و شفقت

مکارم اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو "رحمت و شفقت" بھی ہے بلکہ یہ ایسا  
 فطری ملکہ ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے اور نظام کائنات کی ترتیب و تنظیم  
 میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن و شو کے باہم علاقہ، انس و محبت، بھائی کا بھائی سے تعلق، خاطر، اہل قربت کا باہم و گرتعاون و تناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کو باہم رجحانات، خاطر، اسی فطری ملکہ کے مظاہر ہیں قرآن عزیز نے داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باوجود کا سب سے بڑا شرف اسی ”رحمت“ کو بتایا ہے۔

وما امرسلناک الا لرحمۃ العالمین (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے تم کو تمام کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے

اسلامی تعلیم میں رحمت و دھتوں میں منقسم ہے۔ رحمت عام، رحمت خاص۔

رحمت عام میں، حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمت خاص میں صرف اخوت اسلامی شامل ہے۔

رحمت عام | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

من لا یؤخّم کایؤخّم<sup>۱</sup> جو دوسروں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم کے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

الواحمون یرحمهم الرحمن الرحیم من فی الارض یرحمکم من فی السماء<sup>۲</sup> جو دوسروں پر رحم کرتے ہیں رحمن اُن پر رحم کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم و کرم کا معاملہ رکھو تاکہ بند و برتر خدا تم پر رحم کرے۔

من لا یرحم الناس لا یرحمہ اللہ تعالیٰ<sup>۳</sup> جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا خدا آپس میں رحم نہیں کرتا لا تباعضوا ولا تماسدوا ولا تدابروا<sup>۴</sup> لوگو! نہ آپس میں نفرت کرو اور نہ حسد رکھو اور نہ کو نو اعباد اللہ اخوانا<sup>۵</sup> ایک دوسرے سے نہ پھیرو نہ خدا کے بند و سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

۱۰ کلکہ بنو آدم و آدم من خبردار ہو تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم  
تراپ کا خیر مٹی سے بنا ہے۔

ایک مرتبہ کسی غزوہ میں مشرکین کے چند بچے جھپٹ میں آگئے اور ہلاک ہو گئے آپ کو سخت  
ریج ہوا۔ بعض صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ تو مشرک بچے تھے۔

آپ نے فرمایا: ”مشرکین کے بچے بھی تم سے بہتر ہیں“ خبردار بچوں کو قتل نہ کرو۔ خبردار  
بچوں کو قتل نہ کرو، ہر جان خدا ہی کی فطرت پر پیدا ہوتی ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص جنگل میں جا رہا تھا سخت پیاس لگی تو کنویں پر جا کر پانی پیاد اپسٹ  
رہا تھا کہ ایک کتے کو زبان نکالے ہوئے پیسا پایا۔ اپنی پیاس کی تکلیف کو محسوس کر کے اُسکو  
ترس آیا اور کنویں پر جا کر پانی نکالا اور اس کو سیراب کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے اس عمل کو شکور بنایا اور  
اُس کی بخشش فرمادی۔

ایک صحابی نے یہ سن کر دریافت کیا یا رسول اللہ! بھائی کے ساتھ شفقت و رحمت پر  
بھی اجر ہے؟ ارشاد فرمایا کیوں نہیں۔

فی کل ذات کبد مرطبة اجراً ہر جاندار کے ساتھ رحم کرنے میں اجر ہے  
اس کو رحمت نام اور اخوت عام کہتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

مثل المؤمنین فی تولدہم وتواضعہم و  
تواضعہم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو  
تداعی له سائر الجسد بالسهر والحمى  
مسلمانوں کی باہمی محبت، رحمت، اور مطوخت  
کی مثال ایک جسم کی سی ہو کہ جب اُس کا ایک  
عضو تکلیف میں ہو تو سارا جسم بے خوابی اور

جنگل کی سڑکوں میں جھانکنا

المسلم کا بنیان لیٹا بعضہ بعضاً  
مسلمانوں کی مثال ایک بنیاد کی سی ہو کہ اُس  
کا ایک جز دوسرے جز سے پیوست رہتا  
ہے تو وہ بھی قائم رہتی ہے۔

لیس منا من لم یرحم صغیرنا و  
یوقر کبیرنا و یامر بالمعروف و ینہی  
عن المنکر  
وہ شخص ہم میں سے نہیں ہو جو ہائے چھوٹے پر  
رحم نہ کھائے اور بڑے کی عورت نہ کرے اور  
اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات  
قرآن عزیز میں ہے۔

س حماء بینہم  
ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہو کہ وہ آپس میں  
رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں  
یہ اخوت و رحمت نام ہے اور اس کا نام ”اخوتِ اسلامی“ ہے

## اخلاقی امراض

جس طرح ”حسنِ اخلاق“ زینتِ دہِ انسانیت و رونقِ دہِ عالم ہے اسی طرح ”بد اخلاقی“  
ننگِ انسانیت و بربادِ کنِ نظمِ کائنات ہے اور مادی و روحانی امراض کا سرچشمہ۔  
اس لئے ضرورت ہے کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور اُن کے علاج کے  
متعلق بھی کچھ لکھا جائے۔

### حد

کسی شخص کے حُسنِ کمال، لطافتِ جلال، یا طمانیتِ مال و منال کو دیکھ کر رنجیدہ ہو جانا



اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزو مند ہونا "حسد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا ذلیل اور چمک مرض ہے کہ جسم و روح انسانی کے لئے "دق" کا حکم رکھتا ہے حد کی مشعل آگ دین کو بھی کو برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گملا گملا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسد اذا حسد (علق)  
اور میں تیری پناہ چاہتا ہوں، حاسد کے اُس شر سے جو حسد کی صورت میں نمودار ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب اليکم ذاء الامم قبلکم البغضاء آہستہ آہستہ تمہاری جانب اُم سابقہ کا مرض بڑا  
والجسد ہی الحاقۃ الدین لاحاقۃ رہا ہے اور وہ بغض و حسد ہے یہ مرض مونڈ  
الشعر دینے والا ہے بالوں کو نہیں بلکہ دین کو

علاج کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اس کے پیدا ہونے کے اسباب  
و دوا می کیا ہیں۔

حسد کے متعلق علماء اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب  
کی بنا پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا پس اگر وہ اُس کو کسی معاملہ میں  
بھی خوش حال دیکھتا ہے رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ حاسد باوجود سعی و طیغ کے بھی اُن کے حاصل  
کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس کو صدمہ ہوتا ہے اور وہ صاحب کمال کے کمال کی بربادی کا متمنی  
نظر آتا ہے۔

(۳) حاسد، اپنی بُری استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی صاحب کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔  
پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبط نفس کے ذریعہ محبت و رحمت کی استعداد نفس میں پیدا کرے تاکہ عموماً کے ساتھ بغض باقی نہ رہے اور اُس جگہ مودت و رحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری دفعہ سے متعلق ہے تو اُس کے انداد کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کے حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طمانیت قلب حاصل کر سکے، اور پھر عموماً کے کمالات پر شگ و غبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر حاسد کے حسد کا باعث وہ فضائل میں نخل ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اولاً نخل کا نخل کا علاج کرے اور اُس کے بعد اس منحوس مرض سے نجات حاصل کرے۔

حاسد کے حسد کا علاج عموماً کے حق پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ حاسد کے دُفیعہ حسد میں معاذت کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ یہ بتایا ہے

ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي  
بينك وبينه عداوة كانه ولى حميم  
بہترین اخلاق کے ساتھ کہنا کہ وہ شخص جس کے  
ساتھ تیری عداوت ہے اس حالت پر پہنچ

(م سجدہ)

جائے کہ گویا وہ تیرا جگری دوست ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثَلَاثَةٌ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عِنْدَ اللَّهِ    اللہ کے نزدیک مکام اخلاق میں سو یہ تین باتیں  
 ۱. أَنْ تَعْفُو عَنِ ظُلْمِكَ وَقَطْعِي مِنْ حَرَمِكَ    پیاری ہیں اگر تجھ پر کوئی ظلم کرے تو اُس کو معاف  
 ۲. وَتَقْصِلَ مِنْ تَطْعَمِكَ    کر دے، اور اگر تجھے کوئی محروم رکھے تو اُس  
 پر بخشش کرے اور اگر تجھ سے کوئی ترک تعلق  
 کرے تو اُس کے مقابلہ میں تو اُس کیساتھ تعلقات  
 قائم کرے یعنی بی بی کا بدلہ نیکی سے دے۔

## کبر

”غور“ امراض اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور رذائل کی اساس و بنیاد اسی  
 مرض پر قائم ہے۔

ارد شیریں بابک کہا کرتا تھا کہ غور سے زیادہ بڑی طاقت عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی،  
 مغرور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرتا جاتا ہے مگر اُس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔  
 بزرگ چہر کا قول ہے

وہ مصیبت جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو ”غور“ ہے  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غور، حق کی ضد اور عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جو امع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

۱. ان العجب لیاکل الحنات کما تاكل    بلاشبہ غور، نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے

النار المحطب جس طرح آگ لکڑی کو

قرآن عزیز میں ہے۔

ولا تمس فی الارض مرحاۃک اور زمین میں اکڑ کر نہ چل یقیناً تو جس تکبرانہ  
لن تمزق الارض ولن تبلغ الجبال چال سے زمین کو پھاڑ دیکھا اور نہ پہاڑیوں کی  
طولا (اسرار) بلندیوں تک تو دراز ہو جائے گا۔

”کبر“ در اصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تحقیر اور اپنی بلندی کے  
انبار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے ”جذام“ کی حیثیت رکھتا ہے  
لیکن عزت نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود و متحسن خلق ہے جس کا وجود ہر  
شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع الداروں کے سامنے خودی کا اظہار نہیں تواضع ہو

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من فضع لغنی فضع لنفسه عنداً جس شخص نے سرمایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار

طمعاً فیہ ذہب ثلثا دینہ و شطل کیا اور اپنے نفس کو دنیوی لالچ کی خاطر اُس کے

مرد و عورت لئے پست کیا اُس کا دوتہائی دین اور نصف

عزت برباد ہو گئی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا یفنی المؤمن ان یدل نفسه کسی مرد و عورت کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

**علاج** | صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات و ریاضات نفس کے باوجود ذائل نفس میں سے سب کے آخر میں جو ردیہ بے شکل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ ”غورہ“ اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین علاج نفس کو خدمتِ خلق پر آمادہ کرنا، ہر شخص کی بھلائی چاہنا، ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو امور کا آہستہ آہستہ عادی بنالے تو اس مرض سے نجات پاسکتا ہے۔

## عصیت

تعصب اور عصیت عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے، اور پھر مضبوطی اور قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان داصل قوی ہیں اس لئے اعصاب کہلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبات اس لئے عصبہ کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دگر قوت و استحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم الانطلاق میں عصیت، اُس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کتبہ وغیرہ کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح بس بس کرنا سو رہن جاتا ہے۔ اور اخوت عامہ اور اخوت اسلامی کے لئے زہرِ مہل ثابت ہوتا ہے۔

تعریف بالا سے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصب مذہبی کو ایک نعمت سمجھتے ہیں وہ اس ردیہ کی حقیقت سے نا آشنا ہیں۔

در اصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح حمیت و حمایت قابلِ مدح و ستائش ہے وہ قرآن عزیز کی اصطلاح میں ”استقامت“ کہلاتی ہے اور اس کی ایک جزئی ”غیرت ملی“ ہے۔



ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا بشک جن لوگوں نے کہا ہمارا پروردگار  
تتنزل علیہم الملائکۃ الا تخافوا ولا تحزنوا اللہ ہے پھر وہ اس پر جم گئے ان پر فرستو  
والبشر بالجنة التي كنتم توعدون نازل ہوتے (اور کہتے ہیں) کہ تم ہرگز نہ خوش  
(حم - سجدہ) کھاؤ اور نہ غمگین ہو اور جس جنت کا وعدہ

دیئے گئے تھے اُسکی بشارت حاصل کرو

اس کے برعکس جو عصیت کی بنیاد، جمل و نادانی اور حدود حق سے تجاوز پر قائم ہے  
جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لیس منا من دعا الى عصیة لیس وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصیت کی طرف  
منا من قاتل علی عصیة لیس منا دعوت دے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو عصیت  
من مات علی عصیة لے پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو

اسی عصیت پر مر جائے۔

حضرت وائلہ ابن اسقع رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ عصیت

کیا نئے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

ان تعین قومک علی الظلم لے عصیت یہ ہے کہ تو امر ناحق پر اپنی قوم کی مدد کری

البتہ مذہب دلت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی جانب سے بھی

ایسا دفاع جو جمل پر مبنی نہ ہو اور نہ حدود حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصیت جاہلیت

سے جدا نئے ہے اور محمود و متحسن ہے۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اُس میں فرمایا۔  
 خیرکم المدافع عن غشیرتہ عالم تم میں سے وہ شخص بہترین ہے جو زیادتی اور گناہ  
 یا شتم سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں حمیت و  
 دفاع کا ثبوت دے۔

**علاج** | عصبیت جاہلیت کا علاج اخوت و رحمت کا ہو کر ہونا ہے۔  
 ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو تنگ نظری سے روکتی  
 ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو پیش نظر رکھے جنہوں نے اخوت اسلامی اور اخوت عام کی  
 خدمت انجام دے کر عصبیت جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر اُن کا نمونہ بننے کے لئے ایسے  
 اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ ملک جو نومرہ ہلاک ہو جائے۔

## سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھن کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے  
 اور بد اخلاقی کے شجر کے لئے ماریجات کا کا دیتی ہے۔

”سود“ ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عیوض اور بدل یا محنت و مزداد ادا کئے بغیر واپس  
 کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکے جمع ہیں تو جس سلوک، ادا د، اور  
 اخوت باہمی کا انداد کر کے اُن کے ذریعہ سے بے محنت نفع اٹھانا سود یا ربوا ہے۔ یہ طریقہ کار  
 دہار اخلاق حمیدہ کو تباہ کرتا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بد حالی کا باعث  
 بنتا، بلکہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بد اخلاقی کی بدنامیوں میں شمار کیا ہے  
 احل الله البيع وحرم الربوا اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست

(بقیہ) رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا اسے ایمان والو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور ذرائع

مابقی من الربوا انکم مومنین وان لم تفعلوا طہریت کا جو سود کسی پر رہ گیا ہے اُسے

فاذنوا بحرب من اللہ ورسوله چھوڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کر دے تو اللہ

(بقیہ) اور اُس کے رسول سے جنگ کا اذن قبول کرو

ایک شبہ اور اُس کا حل ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی

لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سود خوار اپنی طبیعت میں نہایت خلیق، ملنسار اور

حسن اخلاق کا نمونہ نظر آتے ہیں اور صدقہ و خیرات اور داد و دہش کرتے ہوئے پائے جلتے ہیں

تو پھر اس کو بد اخلاقی کا پیش خیمہ کنا کس طرح صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سود خوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ کم اکثر وہ نہیں ہوتا جو

سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حسن اخلاق کے اصول

پر ان میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غریب اور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں

انہوں نے قائم کی ہیں ان کا تحفظ، اور مزد و سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے

ظاہری اوصاف پر آمادہ کرتا اور منافقت کا مظاہرہ کرتا ہے۔

ورنہ ان کی اصل فطرت کا منظر وہ وقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی

حاجت سے فائدہ اٹھا کر وہ اس کو سود کے بارے میں باتیں، اور انجام کار اس کے تمام دہن و ملت

کو لوٹ کر دکنز، جمع کرتے ہیں، ورنہ نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بکا سے ان کے

کان ہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گویا ایک یونہی ہے جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پرواہ، اور نہ کسی کے دکھ کا ہوش، وہ زردیسم کے جمع کرنے میں ایک دشت زدہ کی طرح ہل من مزید کے نعرے لگاتے، اور اخوت و رحم کی بنیادوں کو پیرو سے روندتے چلے جاتے ہیں۔

بہر حال کل اور آج کی دنیا نے جواز سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔

انما البيع مثل الربوا      خرید و فروخت اور سودی لین دین دونوں  
(بقوہ)      یکساں کاروبار ہیں۔

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ و ایشیا کے ان ماہرین معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیا ہی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم اور دلائل و براہین سے ثابت کیا ہے کہ ”سودی سسٹم“ عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا، اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور تحلیل طبقہ کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہ رہنے، اور محنت کے بے حیثیت بن جانے کی وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظام عالم میں عظیم الشان معاشی تباہی و بربادی لانا

## تہار

سود کی ایک قسم تہار (جو) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر اب مذہب سوسائٹیوں، کلبوں، اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں ”دریں“ (گھوڑ دوڑ) کے موقع پر نظر آتا ہے، اور کہیں بلیرڈ پانوں، کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنام داغ ہے جس کا مٹانا ہر شریف کا فرض ہے۔

زہر ہلاہل کو کبھی بھی حل و انگبین اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اتفاق سے اُس کے کمانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے۔ جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے مخرب اخلاق ہو وہ چند سرمایہ داروں کی تفریح طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و دقت گذاری اُس کے لئے وجہ جواز بن سکتی ہے۔<sup>۱</sup>

انما الخمر والميسر والانسابة الانراة بلا شبه شراب اور جوا اور بت اور پانسے یہ سب  
مرجس من عمل الشيطان فاجتنبوا ناپاک کارِ شیطان ہیں پس اُن سے بچو۔

کبھی کبھی یہ خیال دل میں گزرا کرتا ہے کہ سود، جوا، یا شراب میں صرف برائیاں ہی تو نہیں ہیں، منافع بھی تو ہیں اور دنیا کی ہر شے میں نفع و مضرت دونوں کا ساتھ ہے پھر ان کی حرمت میں یہ شدت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآن عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق خراب اور برے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً بد اخلاقی میں داخل، اور مانعت کے قابل ہیں۔

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما  
اثر كبير ومنافع للناس وانتم  
اكثر من نفعهما (بقوہ)  
دہ تم سے شراب اور قمار کے بارہ میں پوچھتے ہیں  
آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ  
ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں اور  
اُن کا گناہ اُن کے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج | یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیر اثر



وجود پذیر ہوتے ہیں اور انکے اثرات افراد ہی پر نہیں بلکہ قوم و ملت کے مجموعہ نظام پر پڑتے ہیں۔  
دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تمام  
نظام ہائے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا نشانہ ”زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا“ ہی یعنی سوسائٹی  
اور قوم و ملت میں تجارت، صنعت و حرفت اور ذرائع آمدنی کے لئے ایسے طریقے اختیار و ایجاد  
کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین ”نفع بازمی“ ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقا و حوائج و ضروریات زندگی  
کے پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور نشانہ فطرت یہ ہو کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون و اشتراک سے  
حاصل کرے لہذا تجارت، صنعت و حرفت اور دیگر معاشی و اقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس  
اشخاص و افراد بالخصوص جماعتوں کی نفع بازمی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔  
لہذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، قمار، کارخانوں اور ملوں میں سرمایہ دارانہ سسٹم، تجارت  
و صنعت و حرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ  
داری کی بقا کے لئے واجب و ضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیش نظر تجارت و صنعت و حرفت اور دوسرے ذرائع آمدنی  
یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بد اخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔  
پس اسلام اور اسکے فلسفہ اخلاق کی روشنی میں مطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ علاج ہو  
کہ قوم و ملت کا معاشی نظام نظریہ اول کے بجائے نظریہ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت کے  
نظام معاشی میں نظریہ اول کا دخل ہو اس کے نظام کو درہم برہم کر کے نظریہ دوم کو بروئے  
کار لایا جائے اور اس طرح قوم و ملت سے ان امراض کا انداد کٹلی کر دیا جائے۔



## جامع اخلاق

ان الله يامر بالعدل والاحسان      بیشک اللہ تعالیٰ تم کو انصاف، احسان اور قربت  
 وابتداء ذی القربیٰ ونفی عن الفحشاء      والوں کی امداد کا حکم کرتا اور، حیائیوں، یہودہ  
 والمنکر والبنیٰ لیظلمکم تلکم تذکرون      باتوں، اور سرکشی سے منع کرتا ہے۔ وہ تم کو نصیحت  
 (نحل) کرتا ہے تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔

یوں تو اخلاق اور بد اخلاقی کی جزئیات بہت ہیں اور ضخیم جلدات کی محتاج، مگر غور و فکر اور  
 وسعت نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو مجبداً مجبداً چند اصول پر منحصر کیا جا سکتا ہے اس لئے  
 کہ مثلاً اخلاق کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

(۱) یہ کہ ہر کام کو افراط و تفریط سے محفوظ، بر محل، اور اس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے  
 کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو، یا بے محل اور بے موقع کیا جائے تو وہ اخلاق  
 نہیں بلکہ بد اخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً حیا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاق کریمانہ کی جامع  
 لیکن ہتک محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم دامگیر ہو اور وہ ممانعت کیلئے آمادہ نہ ہونے لے  
 تو وہ ”جیا“ نہیں بلکہ ”ذارت“ اور ”رذیلہ“ ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ خوارت ہے۔  
 پس جو عمل بھی اپنے حدود کے اندر، بر محل اور صحیح حیثیت میں برودے کا آئے وہ ”عدل“ کے  
 زیر اثر ہے۔ اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

(۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افراد قوم و ملت  
 میں دوسروں کے لئے ایشاء، قربانی اور ان میں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق شناسی  
 کا جذبہ موجود نہ ہو، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقا، اسی ایک جذبہ کے صحیح استعمال کا



مرہون منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت، اور زندگی گاہی میں باہم و گہر  
حُب سلوک و ادارہ احترام اور حفاظت حقوق اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا  
نام "احسان" ہے۔

(۳) یہ کہ "عدل" اور "احسان" اپنی اہمیت کے باوجود بے رونق اور جلاؤ نور سے  
محروم ہیں جب تک اتنا ز (جمع سرمایہ) اور احتکار (بیجا نفع بازی) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے  
بلا تھر ہو کر "انفاق" (ادارہ حقوق مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرق مراتب کی معرفت  
حاصل نہ ہو۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں "ایتاء ذی القربی" کے عنوان سے معنون کیا گیا۔  
اسی طرح مثلاً بہ اخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے۔

(۱) یہ کہ قسط اس سقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھو کر اپنی زندگی کو آزاد بنا لیا جائے اور ظلم  
اور ناحق شناسی کو پیش رو سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ "فخشاء" یعنی مادی  
پر آزادی ہے۔

(۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان جذبہ حقوق  
شناسی اور جذبہ ایشارہ و قربانی کو فنا کر دیا جائے اور پھر بے فکر ہو کر ہمہ قسم کی خود غرضیوں اور  
بیہودگیوں کو زندگی کا لٹار و مادی بنا لیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں "منکر"  
سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اس کی آخری کڑی فخشاء راہنما بن جائے، اور اسی  
طرح "معرفت حقوق و فرائض" کی جگہ خود غرضی اور بیہودگی یعنی "منکر" دلیل راہ ہو جائے تو  
ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم و برہم ہو کر بغاوت، سرکشی اور انار کی قائم ہو جائیگی



اور دینی، کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہیں  
 تمام اخلاق، بد اخلاقیات، اور تمام بد اخلاقیات، اخلاق، بن کر رہ جائیں گی۔  
 اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس  
 جامع اخلاق، آیت، کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کار بند ہو کر ہر دو قسم  
 کی، سعادت کبریٰ، حاصل کر لے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اسکے مباحث کا مطلع نظر ہے۔

## تمام شد

